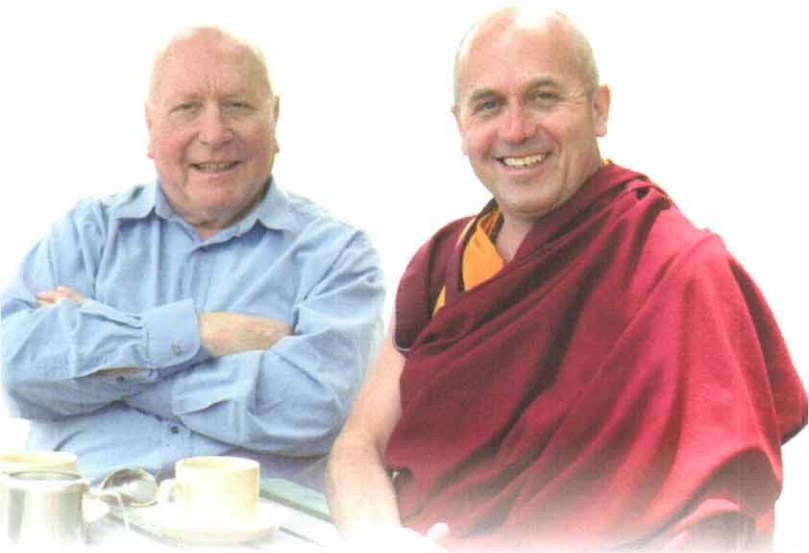
colecția
spirit și cunoaștere

Jean-François Revel
Matthieu Ricard

Călugărul și filozoful



O confruntare inedită
între Orient și Occident

EDITURA
IRECSON

CĂLUGĂRUL
ŞI
FILOZOFUL

JEAN-FRANÇOIS REVEL
MATTHIEU RICARD

CĂLUGĂRUL ŞI FILOZOFUL

Traducere de: Alina Mănescu
Ioana Valentina Tudor
Coordonator traducere: Carmen Dobre

EDITURA IRECSON

Introducere

de Jean-François Revel

Cum s-a născut ideea acestei cărţi? De ce ni s-a părut necesar să o scriem? Căror bune intenţii, cum se spune în politică, datorăm impulsul prietenesc de a ne gândi la acest proiect? Dacă redactez singur această introducere este strict din motive de comoditate sintactică. Pentru că este foarte dificil de consemnat, în lungi şi elaborate perifraze, o temă care vorbeşte despre interesul comun pe care două persoane îl manifestă plecând de la motivaţii diferite. Dialogurile ce vor urma dezvăluie această realitate intelectuală complexă, conturând-o încetul cu încetul. Dar chiar dacă redactez singur acest preambul, Matthieu este co-autor, pentru că am discutat în prealabil, iar el a citit şi corectat sau completat, în conformitate cu perspectiva sa asupra subiectului.

Fără a anticipa şi asumându-mi riscul unor nedorite redundanţe a ceea ce urmează a fi amplu dezbătut de-a lungul întrevederilor noastre, încercăm să rezumăm întâlnirea dintre două istorii spirituale şi personale, din care a ţâşnit incitanta sclipire de geniu. Fiul meu, Matthieu Ricard, născut în 1946, a urmat, după studiile secundare la Liceul Janson-de-Sailly,

strălucitoare studii ştiinţifice în biologia moleculară, care l-au condus până la doctorat, obţinut în 1972. Preşedintele juriului tezei sale a fost François Jacob, celebrul laureat al Premiului Nobel pentru biologie, sub conducerea căruia, de altfel, făcuse deja o serie de cercetări şi lucrase câţiva ani în Institutul Pasteur. Apoi Matthieu ne anunţă pe amândoi, pe profesorul său şi pe mine, deopotrivă tulburaţi de această veste, că doreşte să abandoneze cercetarea ştiinţifică şi să se mute în Asia, ca să urmeze învăţătura budiştilor tibetani Rinpoche. Schimbare radicală a vieţii lui, ce trebuia să-l ajute să devină călugăr budist.

În ce mă priveşte, am urmat o carieră universitară esenţialmente literară şi filozofică. Am predat, mai mulţi ani, filozofia, am părăsit apoi, în 1963, universitatea, pentru a mă consacra integral noii mele meserii de scriitor şi editorialist. Nu am abandonat totuşi filozofia, despre care tratează multe dintre cărţile mele.[1] Şi am manifestat întotdeauna, contrar majorităţii filozofilor, un deosebit interes pentru dezvoltarea ştiinţei. De aici şi satisfacţia mea de a avea un fiu cercetător de anvergură şi, apoi, decepţia de a-l vedea renunţând brusc la o activitate în care debutase mai mult decât promiţător. De altfel, atitudinea mea, pe deplin nereligioasă şi atee, nu mi-a permis niciodată să iau prea în serios budismul; de la sine înţeles nici nu l-am disprețuit, pentru că ocupă un loc privilegiat între doctrinele spirituale, ceea ce i-a adus, de altfel, stima câtorva dintre cei mai exigenţi filozofi occidentali.

De aceea, în ciuda stupefacţiei mele de moment, nu m-am „certat" niciodată cu Matthieu, nici nu am

---

[1] Cu deosebire *Istoria filozofiei occidentale de la Thales la Kant*, NiL édition, 1994 şi *De ce filozofi?*, Laffont, Bouquins, 1997

stricat relaţiile. Fac această precizare anecdotică pentru că în 1996, când mai multe emisiuni de televiziune şi articole de presă au fost consacrate budismului şi lui Matthieu, fie cu ocazia publicării uneia dintre cărţile sale despre maestrul său spiritual, Dilgo Kyentse, fie cu prilejul călătoriilor în Franţa ale lui Dalai Lama, pe care l-a însoţit peste tot, se spunea, deci, că nu ne-am văzut de douăzeci de ani şi că proiectul acestei cărţi marca revederea noastră, ca să nu spunem împăcarea. Avem de-a face aici cu rezultatul imaginaţiei şi nu al informaţiei. Nu am încetat niciodată să ne vedem, atât cât ne permiteau distanţa şi costul călătoriilor. Începând cu 1973, am fost la Darjeeling, în India, unde se stabilise pe atunci, alături de maestrul său spiritual, apoi în Bhutan, în Nepal etc... Singurii nori care au planat deasupra capului nostru au fost cei ai musonului asiatic. O dată cu trecerea timpului Matthieu a putut veni destul de des în Europa, cu ocazia tot mai frecventelor călătorii prilejuite de succesul tot mai mare al budismului în Occident. Apoi numărul acestor călătorii a crescut cu deosebire după primirea Premiului Nobel pentru Pace de către Dalai Lama, pe care Matthieu îl însoţea ca translator.

Exact acest succes al budismului a constituit fenomenul neprevăzut care a contribuit la consolidarea ideii unei discuţii despre „budism şi Occident". Aşa suna, de altfel, la început, titlul pe care intenţionam să-l dăm dialogurilor, până în momentul în care editoarea noastră, Nicole Lattès, a găsit unul mult mai bun: *Călugărul şi filozoful*.

În ce constă exact budismul? Aceasta este întrebarea generală la care Matthieu trebuia să răspundă. De ce budismul face astăzi atâţia adepţi în Occident şi de ce suscită atâta interes? Misiunea mea a fost, mai degrabă,

de a propune ipoteze explicative pentru această expansiune spirituală. Se datorează ea recentelor evoluţii, decepţionante poate, ale religiilor şi filozofiilor occidentale, ca şi ale sistemelor politice? De la sine înţeles că schimbul de idei a căpătat o valoare specială datorită faptului că discuţia care avea loc se purta nu între un filozof occidental şi un înţelept oriental, ci mai degrabă între un filozof occidental şi un călugăr occidental de formaţie orientală, care, de altfel, este la origine un om de ştiinţă, capabil să pună faţă în faţă, la cel mai înalt nivel al confruntării, cele două culturi, prin propriile lui forţe, în chiar interiorul sistemului său de valori. Într-adevăr, Matthieu a transferat, într-o oarecare măsură, rigoarea sa ştiinţifică în domeniul studiului limbii şi tradiţiei tibetane, a stabilit, editat şi tradus timp de douăzeci de ani textele sacre fundamentale, vechi şi moderne, ale budismului tibetan.

Cel puţin cele care au supravieţuit. Căci, lucru ştiut de toată lumea, comuniştii chinezi au distrus biblioteci întregi budiste, precum şi cele şase mii de mânăstiri care le adăposteau. Aceste masacre şi aceste devastări au început o dată cu invadarea Tibetului de către China, în 1950, cu anexarea lui din 1951 şi s-au intensificat în timpul represiunii ce a urmat revoltei populare tibetane din 1959, apoi în timpul reprimării ei, precum şi de-a lungul întregii Revoluţii culturale. În 1959 Dalai Lama şi mai bine de o sută de mii de tibetani şi-au părăsit ţara şi s-au exilat în India sau în regatele himalaiene, înainte de a se răspândi aproape pe întreaga planetă. Colonialismul comunist nu tolerează nici o altă ideologie diferită de a sa, nici cea mai mică libertate intelectuală, spirituală sau artistică. Şi a demonstrat o îndârjire fără limite nu numai pentru a spolia nemilos bogăţiile naturale ale Tibetului, dar

şi pentru a-i distruge civilizaţia, chiar şi limba. Departe de a se relaxa, cu timpul, exterminarea chineză a poporului tibetan şi a culturii sale a fost reluată în anii '80, în ciuda pretinsei „liberalizări" aduse de succesorii lui Mao. Să recunoaştem, totuşi: chiar dacă au persistat exterminările şi execuţiile făcute întotdeauna fără proces, după 1980 exterminarea nu a mai fost comparabilă cu ceea ce se întâmplase în anii '60, perioadă în care au fost ucişi un milion de tibetani, o cincime din populaţie. Distrugerea civilizaţiei a mers mai departe însă. Liberalizarea s-a limitat la domeniul economic şi a fost făcută din pragmatism, în intenţia unei oarecare bunăstări materiale. Dincolo de aceste câteva măsuri, libertatea în China nu există, nici măcar pentru chinezi. Iar succesorii lui Mao au aplicat în Tibet vechea metodă a colonialismului stalinist, mutând în regiunile ocupate atâta populaţie chineză cât să devină dominantă în raport cu băştinaşii.

Inutil să adaug că interesul meu pentru budism a fost stimulat de indignarea în faţa masacrului suportat de tibetani. Acestei motivaţii sentimentale i s-a adăugat o alta, mult mai evidentă, aceea că fiul meu aderase el însuşi la budism. Am vrut să ştiu mai bine motivele pentru care a făcut-o şi consecinţele acestei decizii. În ceea ce priveşte politica chineză, în cartea mea *Cum sfârşesc democraţiile?*[2], din 1983, am consacrat – în mare parte pe baza informaţiilor obţinute de la Matthieu – mai multe pagini descrierii detaliate a genocidului tibetan, desfăşurat mai bine de treizeci de ani fără ca opinia mondială să pară emoţionată şi fără a fi, de fapt, informată. Exterminarea acestui mic

---

[2] Paris, Grasset. Tradusă în principalele limbii europene; în engleză cu titlul *How Democracies Perish*, New York, 1984, Double-day.

popor izolat, care nu l-a ameninţat niciodată pe marele său vecin, acest popor pacifist şi pastoral, ce se identifică cu o spiritualitate lipsită de orice tentaţie de prozelitism mi s-a părut un simbol al secolului nostru, traversat de la un capăt la celălalt de logica totalitară.

Chiar dacă informaţiile despre Tibet au rămas vreme îndelungată greu de obţinut, ele nu au lipsit totuşi cu desăvârşire. Astfel, încă din 1959, Claude Lanzmann, viitorul realizator al unei capodopere cinematografice, relevantă pentru istoria epocii noastre, *Shoah*, scrie în revista *Elle*, cea mai remarcabilă revistă a presei feminine de valoare, un lung articol intitulat „Viaţa secretă a lui Dalai Lama"[3], exact anul în care acesta a trebuit să recurgă la exil pentru a evita sclavia, dacă nu chiar moartea. Dar chestiunea tibetană a fost apoi îngropată, în următorii cincisprezece, douăzeci de ani, de către autocenzura unui Occident victimă a idolatriei maoiste şi care nu vroia să acorde atenţie nici unei critici aduse Chinei comuniste.

Evocarea crimelor produse de barbaria sino-comunistă nu ne-a deturnat de la subiectul acestor discuţii dintre „călugăr şi filozof", dat fiind că şederea prelungită a lui Dalai Lama şi a nenumăraţi alţi lama, maeştri spirituali şi Rinpoche tibetani a constituit cauza conjuncturală care a stimulat răspândirea budismului în Occident şi a facilitat, geografic vorbind, accesul occidentalilor la învăţătura autentică a doctrinei. O învăţătură deloc livrescă sau teoretică, ci vie, directă, provenind chiar de la sursă, de la chiar eminenţii ei practicanţi. Teroarea impusă de comunismul chinez a avut drept consecinţă, între altele, relevarea

---

[3] Elle, nr. 696, 27 aprilie 1959

talentului politic al lui Dalai Lama. Pentru a pune capăt dominației chineze asupra poporului său, el n-a propus niciodată Chinei decât soluții realiste, moderate și non-violente. În plus, ele sunt orientate spre democratizarea Tibetului, ceea ce ar trebui să placă, dacă nu ocupanților, cel puțin occidentalilor. Și a evoluat cu o destinsă subtilitate în spațiul guvernanților democrațiilor occidentale, știind foarte bine că aceștia sunt paralizați de un servilism înspăimântat în fața iritabilei birocrații pekineze.

În virtutea unei vechi și convenționale concepții, Occidentul și-a reprezentat budismul ca o învățătură a pasivității, inacțiunii, a *nirvanei* definite ca lene întoarsă asupra sinelui, indiferentă la treburile cetății și ale societății. Constatăm acum că nu este deloc așa. Asemenea celei mai mari părți a filozofiilor occidentale, budismul are și el o dimensiune umană, socială și politică.

Acesta este rezumatul împrejurărilor și motivelor care ne-au condus finalmente, pe Mathhieu și pe mine, la decizia de a ne confrunta nelămuririle personale, dar și curiozitatea reciprocă, revelând astfel punctele comune, fără a ascunde însă divergențele. Iată de ce și cum s-au desfășurat dialogurile ce vor urma, la Hatiban, în Nepal, în singurătatea unei cetăți săpate în muntele ce domină Katmandu, în anul 1996.

De la cercetarea ştiinţifică la căutarea spirituală

JEAN-FRANÇOIS – Cred că primul lucru pe care trebuie să-l subliniem este că ideea scrierii acestei cărţi nu aparţine nici unuia dintre noi. Ea ne-a fost sugerată de editorii noştri, care, cunoscând itinerariul tău spiritual şi legăturile noastre de rudenie, s-au gândit că ar fi interesantă o confruntare a punctelor noastre de vedere. Voi preciza deci că ai făcut iniţial strălucite studii ştiinţifice în biologie; că ai fost unul dintre elevii lui François Jacob, că ai lucrat timp de mai mulţi ani ca cercetător la Institutul Pasteur; că ţi-ai susţinut la Facultatea de Ştiinţe din Paris, în faţa unei comisii din care făceau parte François Jacob şi alţi biologi de renume, o teză de doctorat ce ţi-a adus titlul de doctor în ştiinţe, evident, aşa cum ne-am obişnuit, cu menţiunea „foarte bine".

Interesul acestei serii de dialoguri în care ne vom angaja rezidă în faptul că, în condiţiile în care ai primit o educaţie ştiinţifică europeană, occidentală de cel mai înalt nivel, te-ai îndreptat, simultan sau post factum, către această filozofie sau religie de origine orientală care este budismul. Şi ai făcut acest lucru, trebuie să precizăm, nu spre a adăuga ceva existenţei sau pentru a găsi aici un

supliment spiritual la o carieră care-şi urma, într-o paradigmă occidentală, cursul firesc, ci abandonând această carieră pentru a te angaja complet în practicarea budismului. Deci prima mea întrebare este: „Când şi de ce a început să încolţească în tine această idee?"

MATTHIEU – Cariera ştiinţifică pe care am urmat-o s-a datorat pasiunii mele de a descoperi. Tot ceea ce am făcut după aceea nu a constituit nicidecum o respingere a cercetării ştiinţifice, care este, din multe puncte de vedere, pasionantă, ci a fost rezultatul constatării că această cercetare este incapabilă să răspundă întrebărilor fundamentale pe care le ridică existenţa. Pe scurt, ştiinţa, oricât de interesantă ar fi fost ea, nu era suficientă pentru a da un sens vieţii mele. Am ajuns să consider ştiinţa, aşa cum o trăiam, ca o risipire necontenită în detalii şi nu mă mai vedeam dedicându-i întreaga mea viaţă.

În acelaşi timp, această schimbare s-a născut dintr-un interes crescând pentru viaţa spirituală. Nu mi-a fost tocmai clar conturat acest interes la început, căci primisem o educaţie exclusiv laică şi nu practicasem creştinismul. Simţeam totuşi, ca şi cum ar fi fost exercitată din exterior, un fel de teamă respectuoasă atunci când intram într-o biserică sau când întâlneam un om credincios. Ignoram însă tot ceea ce ţinea de religia propriu-zisă.

Am citit apoi, în adolescenţă, o serie de cărţi despre diferite tradiţii spirituale. Despre creştinism, hinduism, sufism, dar, paradoxal, foarte puţine despre budism, căci pe vremea aceea, în anii şaizeci, erau puţine traduceri autentice ale textelor budiste. Cele câteva tratate şi traduceri existente erau consecinţa destul de stângace a manierei deformate în care Occidentul percepuse budismul în secolul trecut: o

filozofie nihilistă care propovăduia indiferenţa faţă de lume. Graţie unchiului meu, navigatorul J.Y. Le Toumelin, am descoperit şi scrierile lui René Guénon. Toate acestea mi-au suscitat şi hrănit curiozitatea intelectuală faţă de spiritualitate, fără însă ca această curiozitate să se transforme în ceva concret.

J.F. – Te întrerup puţin ca să ne faci o precizare în privinţa operelor lui René Guénon. Este un autor francez care a scris în special despre filozofiile orientale. Despre care anume? L-am citit în decursul timpului şi păstrez o amintire oarecum vagă despre opera sa.

M. – A scris vreo douăzeci de cărţi despre tradiţiile spirituale orientale şi despre unitatea fundamentală a tuturor tradiţiilor metafizice. A scris *Orient şi Occident, Criza lumii moderne* şi *Omul şi devenirea sa conform scrierii Vedanta,* în care explică evoluţia fiinţei umane până la atingerea absolutului sau a divinităţii în sine. Toate acestea rămâneau însă pentru mine la un nivel pur intelectual.

J.F. – Intelectual în ce sens?

M. – Dincolo de profunda satisfacţie şi deschidere spirituală pe care aceste lecturi pline de sens mi-o provocau, ele nu se traduceau în cazul meu, prin nici o transformare interioară.

J.F. – Şi la ce vârstă ai făcut aceste lecturi?

M. – Păi, pe la cincisprezece ani. Citisem şi dialoguri cu Ramana Maharshi, un înţelept din India, despre care se spunea că atinsese cunoaşterea interioară a naturii ultime a spiritului, unitatea. Dar ceea ce a declanşat interesul meu pentru budism... s-a întâmplat în 1966...

J.F. – Aveai atunci douăzeci de ani.

M. – Eram încă la Facultatea de Ştiinţe, chiar înainte de a intra la Institutul Pasteur, atunci când am

văzut, în timpul montajului, filmele realizate de un prieten, Arnaud Desjardins, despre marii maeştri tibetani care fugiseră de invazia chineză şi se refugiaseră pe versanţii de sud din Himalaya, de la Caşmir la Bhutan. Arnaud petrecuse mai multe luni acolo, în timpul celor două călătorii făcute, însoţit de un excelent interpret, pentru a-i filma pe aceşti maeştri în intimitatea lor. Aceste filme erau foarte impresionante. În aceeaşi perioadă, un alt prieten, doctorul Leboyer, se întorcea şi el de la Darjeeling unde îi întâlnise pe câţiva dintre aceşti înţelepţi. Tocmai terminasem cursurile pentru obţinerea unui certificat semestrial şi aveam la dispoziţie şase luni de vacanţă, înainte de a mă lansa în cercetare. Mă gândeam să fac o călătorie de lungă durată. Era epoca „hipioţilor" care luau drumul Indiei în Citroën 2CV sau făceau auto-stopul, traversând Turcia, Iranul, Afganistanul şi Pakistanul. Mai eram atras şi de artele marţiale şi mă gândisem să merg în Japonia. Însă fotografiile aduse de Arnaud şi Frédérick Leboyer, cele câteva cuvinte ale acestor prieteni, descrierea a ceea ce întâlniseră în Himalaya... toate acestea m-au determinat să decid să merg acolo şi nu în altă parte.

J.F. – Prin urmare, filmul lui Arnaud Desjardins.

M. – Au fost mai multe filme: *Message des Tibétains*[1] şi *Himalaya terre de sérénité*[2]– care conţinea *Enfants de la sageses*[3] şi *Lac des yogis*[4], în total patru ore. I-am văzut atunci pe marii maeştri spirituali care tocmai veniseră din Tibet... înfăţişarea lor, modul în care vorbeau, în care îşi răspândeau învăţăturile. Era o mărturie vie, provocatoare.

---

[1] Mesajul tibetanilor
[2] Himalaya tărâm al seninătăţii
[3] Copiii înţelepciunii
[4] Lacul yoghinilor

J.F. – Filmele acestea au fost difuzate la televiziune?

M. – De mai multe ori începând cu anul 1966 şi au fost recent reeditate sub forma unor casete video[5]. Sunt nişte documente extraordinare.

J.F. – Aceşti maeştri tibetani fugiseră din Tibet în timpul Revoluţiei culturale care a antrenat o recrudescenţă a represiunii chineze în Tibet?

M. – De fapt cei care au putut să fugă o făcuseră înainte, în anii cincizeci. În urma unui diferend, Tibetul rupsese practic relaţiile diplomatice cu China între anii 1915-1945. Avea un guvern şi întreţinea relaţii cu mai multe ţări străine. Apoi China a început să se infiltreze în Tibet. Oficialii chinezi vizitau ţara, pretinzând că simpatizează poporul şi cultura tibetană. Mergeau până la a aduce ofrande în mânăstiri. Le propuneau tibetanilor ajutor ca să-şi modernizeze ţara etc... Dar în 1949 au invadat Tibetul cu armata, începând din est, din regiunea Kham. Invazia a fost nemiloasă şi cu timpul a devenit din ce în ce mai clar că vor să cucerească centrul Tibetului şi să pună mâna pe putere şi pe Dalai Lama. Acesta din urmă a fugit, deci, în India, în 1959. Imediat după aceasta, frontierele au fost închise şi a început represiunea necruţătoare. Bărbaţi, femei şi copii au fost aruncaţi în închisoare, închişi în lagăre de muncă. Unii au fost executaţi, alţii n-au supravieţuit torturii şi foametei din lagăre şi din închisori; oricum, mai mult de un milion de Tibetani, adică un locuitor din cinci, au murit în urma invaziei chineze. Imense gropi comune se umpleau unele după altele. Înainte chiar de Revoluţia culturală şase mii de mânăstiri au fost

[5] Alizée Diffusion, Chemin du Devois, 30700 St. Siffret [n.a.]

distruse aproape în totalitate. Bibliotecile au fost arse, statuile distruse, frescele devastate.

J.F. – Cum?... Şase mii!

M. – S-au înregistrat şase mii o sută cincizeci de mânăstiri distruse. Şi dacă ne gândim că mânăstirile erau în Tibet lăcaşe de cultură! Fapt probabil fără precedent în istoria umanităţii, aproape douăzeci la sută din populaţia Tibetului era înscrisă în diferite ordine – călugări, maici, pustnici retraşi în peşteri, eruditi care transmiteau învăţătura în mânăstiri. Practica spirituală era aici, fără îndoială, scopul principal al existenţei, iar laicii înşişi considerau că activităţile lor zilnice, oricât de necesare ar fi fost ele, aveau o importanţă secundară în comparaţie cu viaţa spirituală. Întreaga cultură era, astfel, centrată pe viaţa spirituală. Distrugerea acestor mânăstiri, a centrelor de studiu, a schiturilor aducea după sine distrugerea sufletului, a însăşi rădăcinii culturii tibetane. N-au putut să distrugă însă puterea sufletească a tibetanilor. Bunăvoinţa, banii, propaganda, tortura şi exterminarea: chinezii au încercat totul pentru a schimba gândirea tibetanilor. Nu au reuşit cu nici un chip. Speranţa tibetanilor de a-şi salva cultura şi de a-şi recăpăta independenţa a rămas intactă.

J.F. – Să ne întoarcem la tine, la filmele lui Arnaud Desjardins. Spui că acestea ţi-au produs o puternică impresie personală. Ai putea să analizezi şi să descrii această impresie?

M. – Impresia mea era că acele fiinţe întruchipează însăşi imaginea învăţăturii pe care o propovăduiesc... păreau atât de distinşi. Nu reuşeam să înţeleg exact de ce, dar ceea ce m-a uimit cel mai mult a fost că ei corespundeau idealului sfântului, fiinţei perfecte, înţeleptului, o categorie ce părea să

fi dispărut de tot în Occident. Era imaginea pe care o aveam despre Sfântul Francisc de Assisi şi despre marii înţelepţi ai Antichităţii, care-mi erau însă inaccesibili, căci nu puteam merge să-l întâlnesc pe Socrate, să ascult un discurs de Platon, să mă aşez la picioarele Sfântului Francisc de Assisi! Şi iată apărând, dintr-o dată, fiinţe ce păreau a fi exemplul viu al înţelepciunii. Atunci mi-am spus: „Dacă e cu putinţă atingerea perfecţiunii în plan uman, aceasta trebuie să fie."

J.F. – Chiar voiam să-ţi spun, în legătură cu definiţia ta, un lucru bine ştiut de toată lumea, că filozofia Antichităţii se caracterizează prin adecvarea dintre teorie şi practică. Pentru filozoful din Antichitate, filozofia nu era doar o învăţătură intelectuală, o teorie, o interpretare a lumii sau a vieţii. Era un fel de a fi. El şi discipolii săi îşi transpuneau filozofia în existenţa proprie, în aceeaşi măsură în care o teoretizau în discurs. Ceea ce te-a uimit iniţial la aceşti tibetani este acea asemănare cu înseşi originile filozofiei occidentale. De altfel, acesta este motivul pentru care filozofii jucau rolul de confidenţi, de maeştri spirituali, de ghizi, de restauratori ai moralului, sfătuitori de preţ pentru un mare număr de personaje importante până la sfârşitul Imperiului Roman, cu deosebire în epoca lui Marc Aureliu, pe care Renan o numea „domnia filozofilor". Ne aflăm deci în faţa unei atitudini care a existat în Occident: a nu te mulţumi să-i înveţi pe alţii, ci a fi tu însuţi imaginea învăţăturii tale prin modul în care-ţi trăieşti viaţa. Dacă acest precept era realizat în practică cu perfecţiunea dorită este o altă întrebare... În destul de multe cazuri această concepţie a filozofiei este legată, de asemenea, de aspecte religioase. Filozofia Antichităţii

conţinea cel mai adesea această dimensiune, fiind, în egală măsură, o formă de mântuire personală. O regăsim la epicureici (chiar dacă în accepţia modernă termenul „epicureic" evocă o indiferenţă faţă de orice dimensiune spirituală). A existat deci dintotdeauna această dublă necesitate de a elabora o doctrină şi de a fi în acelaşi timp întruchiparea acesteia. În stadiul filozofiei Antichităţii nu există deci nici o diferenţă fundamentală în raport cu Orientul.

M. – Da, aşa este, numai că maeştrii tibetani nu caută să elaboreze o doctrină, ci să fie ei înşişi depozitarii fideli şi desăvârşiţi ai unei tradiţii milenare. Oricum, pentru mine a fost o uşurare să aflu că exista încă o tradiţie vie, accesibilă, pusă la dispoziţie ca o tarabă cu lucruri frumoase. După o călătorie intelectuală prin intremediul cărţilor, puteam acum să întreprind o călătorie adevărată.

J.F. – Scuză-mă că te întrerup... Ce lucruri frumoase? Ce învăţaseşi tu din această doctrină? În plus, nu e suficient să fii tu însuţi întruchiparea unei doctrine. E necesar ca aceasta să valoreze ceva!

M. – Nu ştiam pe atunci nimic despre budism, dar simplul fapt de a-i vedea pe aceşti înţelepţi, fie şi numai prin ceea ce un film lăsa să transpară, m-a făcut să presimt o perfecţiune care m-a atras irezistibil. Era, prin contrast, o sursă de speranţă. În mediul în care am crescut am întâlnit, datorită ţie, filozofi, gânditori, oameni de teatru; datorită mamei mele, Yahne Le Toumelin, pictoriţă, am întâlnit artişti şi poeţi... pe André Breton de exemplu; datorită unchiului meu, Jacques-Yves Le Toumelin, exploratori celebri; graţie lui François Jacob, mari savanţi care veneau să ţină conferinţe la Institutul Pasteur. Am fost deci pus în situaţia de a fi în contact cu personaje

fascinante în multe privinţe. Dar în acelaşi timp, geniul pe care-l manifestau în disciplina lor nu era neapărat însoţit de, hai să zicem... perfecţiune umană. Talentul lor, capacităţile intelectuale şi artistice nu-i făceau şi bune fiinţe umane. Un mare poet poate fi un pungaş, un mare savant poate fi nefericit în forul său interior, un artist poate fi plin de orgoliu. Orice combinaţii, bune sau rele, erau posibile.

J.F. – Îmi amintesc, de altfel, că în acea perioadă erai pasionat de muzică, astronomie, de fotografie, de ornitologie. Ai scris, la douăzeci şi doi de ani, o carte despre migraţiile animalelor[6] şi a fost un timp când te-ai consacrat intens muzicii.

M. – Da... L-am întâlnit pe Igor Stravinsky şi pe alţi mari muzicieni. Am avut deci şansa să mă aflu în preajma multora dintre cei care stârnesc admiraţia în Occident şi să-mi pot face o idee, să mă întreb: „Către asta aspir? Ca ei vreau să ajung?" Aveam sentimentul neîmplinirii, căci, în pofida admiraţiei mele, nu puteam să nu constat că geniul manifestat de oamenii aceştia într-un domeniu anume nu era însoţit de calităţile umane cele mai simple: altruismul, bunătatea, sinceritatea. În schimb, aceste filme, aceste fotografii îmi descopereau ceva mai mult, care mă atrăgea spre maeştrii tibetani; modul lor de a trăi părea a fi reflectarea învăţăturii lor. Am plecat deci în căutare...

Acelaşi lucru i s-a întâmplat şi unui alt prieten, Christian Bruyat, care se pregătea pentru admiterea la Şcoala Normală, când a auzit la radio ultimele cuvinte dintr-o emisiune în care, în esenţă, Arnaud Desjardins spunea: „Cred că cei din urmă mari înţelepţi, exemple vii ale spiritualităţii, sunt astăzi aceşti maeştri tibetani

---

[6] *Les migrations animales* (Migraţiile animale), Robert Laffont, 1968 [n.a.]

refugiaţi din India în Himalaya". Exact în acel moment s-a hotărât şi el să întreprindă călătoria.

Am plecat deci în India cu un bilet ieftin de avion. Practic nu vorbeam deloc engleza! Ţie ţi s-a părut mai important să învăţ germana, greaca şi latina, limbi mai dificile decât engleza, pe care o puteam învăţa, spuneai tu, de la sine. Ceea ce s-a şi confirmat... dar între timp am uitat germana şi restul! Am ajuns la Delhi cu un mic dicţionar şi un manual Assimil. Şi m-am descurcat tare greu: să găsesc drumul, să cumpăr un bilet de tren pentru Darjeeling şi să ajung în faţa celor mai frumoase piscuri din Himalaya. Aveam adresa unui părinte iezuit căruia doctorul Leboyer îi încredinţase o sumă de bani pentru a-i procura cele necesare unui mare maestru tibetan, Kangyur Rinpoche, care venise în India cu câţiva ani în urmă. Trăia atunci în cea mai mare sărăcie, împreună cu familia sa, într-o căsuţă de lemn, cu toate cărţile pe care le salvase din Tibet. S-a întâmplat ca tocmai a doua zi după sosirea mea fiul acestui maestru să vină la misiune pentru a încasa mica rentă lunară. Deci fiul lui Kangyur Rinpoche a fost cel care m-a condus la tatăl său. Am rămas în compania sa timp de trei săptămâni... Era foarte impresionant. Avea şaptezeci de ani. Stătea aşezat, rezemat de o fereastră în spatele căreia se întindea o mare de nori... Mă aşezam şi stăteam ziua întreagă în faţa lui şi credeam că fac ceea ce oamenii numesc „a medita", adică pur şi simplu mă reculegeam în prezenţa lui. Am primit câteva cuvinte de învăţătură, o nimica toată. Fiul său vorbea engleza, eu aproape deloc. Mă impresionau persoana sa, fiinţa sa... profunzimea, forţa, seninătatea pe care le emana şi care-mi lumina mintea.

Mi-am continuat apoi călătoria. Am plecat la Caşmir. M-am îmbolnăvit de febră tifoidă în India şi

m-am întors. În timpul escalei de la Damas, am coborât din avion spunându-mi că era prea stupid să nu văd toate aceste ţări şi mi-am continuat deci călătoria cu trenul şi cu maşina. Am văzut mormântul marelui sfânt sufist Ibn Arabi, Castelul Krakuh Cavalerilor, moscheile din Istanbul. Mi-am terminat călătoria făcând auto-stopul până la abaţia din Turnus, unde m-am recules în răcoarea mânăstirii, liniştită şi pustie, în timp ce afară întoarcerea din concediu în luna august provoca blocaje de circulaţie. Şi de acolo, obosit, am luat trenul spre Paris. Deci o mare tulburare fizică şi o mare descoperire interioară. Abia după întoarcerea din India – în timpul primului an la Institutul Pasteur – mi-am dat seama de importanţa întâlnirii cu maestrul meu. Calitatea sa îmi revenea fără încetare în minte. Conştientizam că exista acolo o realitate care avea să-mi inspire viaţa, să-i dea un sens, chiar dacă nu puteam încă să îi dau un nume.

J.F. – Prin urmare, se poate spune că această schimbare importantă – ca să nu folosim prematur cuvântul „convertire" – nu a fost determinată de o aprofundare a informaţiei intelectuale, doctrinare, filozofice despre textele budiste în sine, ci mai ales, iniţial, de un contact personal.

M. – Exact. Studiul nu a venit decât ulterior.

J.F. – În momentul acela străbăteau India mulţi tineri occidentali, europeni, americani?

M. – Era cu un an înainte de mai '68. Toţi aceşti tineri căutau ceva diferit, fumau marijuana... Unii urmăreau o căutare spirituală, vizitau ashram-urile hinduse, alţii explorau Himalaya. Toată lumea căuta câte ceva, în stânga, în dreapta. Făceau adesea schimb de idei, de informaţii: „Am întâlnit cutare personaj remarcabil în cutare loc... Am văzut cutare minunăţie

de peisaj la Sikkim... Am întâlnit cutare maestru al muzicii la Benares, cutare maestru yoga în sudul Indiei" etc. Era o epocă în care se repuneau lucrurile în discuţie, se explora – nu numai în cărţi, ci şi în realitate – ceea ce oferea India, Himalaya, întâlnindu-i pe maeştri, învăţând, timp de un an sau doi, muzica sau dansul clasic din India.

J.F. – Iar dintre tinerii occidentali care plecau în căutarea unei noi spiritualităţi, o parte însemnată s-au dus la Darjeleeng?

M. – În perioada aceea foarte puţini. Câteva zeci poate, în anii '60 şi '70. Apoi, cu timpul, interesul pentru maeştrii din Tibet şi învăţăturile lor a crescut. În anul 1971 primii maeştri tibetani au călătorit în Occident – în Franţa, în America. Încetul cu încetul, sute, apoi mii de occidentali au studiat cu ei. Mulţi dintre aceşti occidentali petreceau mai mulţi ani în Himalaya pe lângă maeştrii tibetani sau veneau regulat să îi întâlnească.

Pentru a reveni la întrebarea pe care mi-ai pus-o mai înainte, interesul meu nu era deci bazat pe studiul budismului. De altfel, nu a fost nici cu prilejul primei mele călătorii, nici în timpul următoarelor două sau trei. Mă întorceam în India pentru a-l întâlni pe noul meu maestru. Primeam, desigur, de la el instrucţiunile spirituale esenţiale, dar niciodată o învăţătură sistematică despre budism. Îmi spusese: „Sunt multe lucruri interesante în budism, dar trebuie să eviţi să te pierzi într-un studiu exclusiv teoretic sau livresc; rişti să uiţi practica spirituală, care e însuşi sufletul budismului şi al oricărei transformări interioare". Descoperisem totuşi, în prezenţa sa, prin intuiţie, unul dintre fundamentele relaţiei dintre maestru şi discipol: punerea în armonie a propriului spirit cu acela al

maestrului. Se numeşte „a-ţi amesteca spiritul cu cel al maestrului", spiritul maestrului fiind „cunoaşterea", iar al nostru confuzia. Este vorba deci, datorită acestei „uniuni spirituale", despre trecerea de la confuzie la cunoaştere. Acest demers pur contemplativ constituie unul dintre punctele cheie ale practicării budismului tibetan.

J.F. – Dar atunci, ceea ce tu numeşti cunoaştere, este... iniţierea într-o doctrină religioasă.

M. – Nu, este rezultatul unei transformări interioare. Ceea ce numim cunoaştere în budism este elucidarea naturii lumii fenomenale, a naturii spiritului. Ce suntem noi? Ce e lumea? Este, în cele din urmă, şi mai ales, o contemplare directă a adevărului absolut, dincolo de concepte. Este cunoaşterea în forma sa fundamentală.

J.F. – Este deci problema filozofică prin excelenţă?

M. – Exact!

J.F. – Obiectul filozofiei până la inventarea ştiinţei, adică pe vremea când filozofia pretindea a cunoaşte totul, căci filozofiile Antichităţii, până la naşterea fizicii moderne în secolul al XVII-lea, înglobau cunoaşterea lumii materiale, cunoaşterea lumii vii, morala, cunoaşterea omului însuşi, cunoaşterea lumii de dincolo, a divinităţii, fie că această divinitate era personală ca la Aristotel, fie că era Natura însăşi ca la stoici sau la Spinoza. Această doctrină totală a realităţii în ansamblul ei a fost considerată de atunci ca nemaifiind realizabilă în mod serios. Vom reveni asupra acestui lucru.

Pe de altă parte, cuvântul „cunoaştere" înglobează şi un alt aspect. Este ceea ce voi numi spiritul socratic. Pentru Socrate, înţelepciunea este o consecinţă a ştiinţei. Pentru el nu există nici înţelepciune, nici

morală instinctivă. Totul vine din cunoaştere. Iar acestea două derivă din ştiinţă. Filozofiile Antichităţii erau filozofii în care accesul la o anumită formă de înţelepciune şi de fericire, la ceea ce se numea „binele suprem" – adică atingerea unui gen de echilibru complet prin identificarea cu virtutea faţă de ceilalţi şi cu fericirea pentru sine – decurgea dintr-o cunoaştere ştiinţifică. Din ceea ce anticii considerau drept o cunoaştere ştiinţifică. Nu asta caracteriza într-o oarecare măsură budismul în momentul în care l-ai descoperit tu? Atunci când maestrul tău îţi spunea: cunoaşterea înseamnă recunoaşterea naturii ultime a lucrurilor, această cunoaştere este un vast program, dacă îndrăznesc să spun astfel. Pentru că înseamnă în acelaşi timp cunoaşterea tuturor fenomenelor lumii exterioare, a propriei persoane şi eventual a supranaturalului.

M. – Budismul include evident studiul ştiinţelor tradiţionale, precum medicina, limbile străine, gramatica, poezia, calculele astronomice (mai ales ale eclipselor) şi astrologice, artizanatul şi artele. Medicina tibetană, bazată pe plante şi minerale, cere ani de studiu, iar chirurgii tibetani erau, se spune, capabili să opereze cataracta cu ajutorul unui scalpel din aur, chiar dacă această operaţie a fost dată acum uitării. Dar ştiinţa „majoră" este cunoaşterea de sine şi a realităţii, întrebarea esenţială fiind: „Care este natura lumii fenomenale, a gândirii?", iar în plan practic: „Care este cheia fericirii şi care a suferinţei? Ce produce suferinţa? Ce este ignoranţa? Ce este realizarea spirituală? Ce este perfecţiunea?" Acest gen de descoperiri poate fi numit cunoaştere.

J.F. – Motivaţia iniţială este într-adevăr aceea de a scăpa de suferinţă?

M. – Suferinţa este rezultatul ignoranţei. Deci ignoranţa trebuie înlăturată. Şi ignoranţa este, în esenţă, ataşamentul faţă de „eu" şi de soliditatea fenomenelor. Uşurarea suferinţelor imediate ale aproapelui este o datorie, dar nu este de ajuns: trebuie remediate înseşi cauzele suferinţei. Dar încă o dată, toate acestea nu erau clare în mintea mea. Îmi spuneam: „Nu iese fum fără foc; atunci când îl văd pe maestrul meu, înfăţişarea sa, modul în care vorbeşte, în care acţionează, ceea ce este... toate acestea îmi dau convingerea intimă că există acolo ceva esenţial pe care aş dori să-l aprofundez. Se află acolo o sursă de inspiraţie, de siguranţă, o perfecţiune din care aş dori sa mă împărtăşesc". În cursul călătoriilor mele – am mers în India de cinci sau şase ori înainte să mă stabilesc acolo – mi-am dat seama că atunci când eram în preajma maestrului meu uitam cu uşurinţă Institutul Pasteur, ceea ce reprezenta viaţa mea în Europa, şi că atunci când mă aflam la Institutul Pasteur gândul îmi zbura la Himalaya. Am luat deci o decizie pe care n-am regretat-o niciodată: aceea de a mă afla acolo unde doream să fiu!

Îmi terminasem atunci teza de doctorat şi Profesorul Jacob se gândea să mă trimită în Statele Unite ca să abordez un nou subiect de cercetare; trecuse, aşa cum procedau mulţi cercetători în acea perioadă, de la studiul bacteriilor la cel al celulelor animale, căci era un câmp de cercetare mult mai vast, care a dus la o dezvoltare considerabilă a biologiei celulare. Mi-am spus că încheiasem un capitol: publicasem articole privind cei cinci ani de cercetare, nu risipisem investiţiile pe care le făcuse familia pentru educaţia mea şi nici pe cele ale lui François Jacob, care mă primise în laboratorul său... Era, în orice caz, o

cotitură pe drumul căutărilor mele... Puteam să aleg o altă cale fără să distrug nimic, fără să-i dezamăgesc pe cei care mă ajutaseră să ajung până la teza de doctorat. Puteam acum să-mi realizez aspiraţiile personale cu inima împăcată. De altfel, maestrul meu, Kangyur Rinpoche, mi-a spus întotdeauna să-mi termin studiile pe care le începusem. Nu am grăbit deci lucrurile; am aşteptat timp de mai mulţi ani, din 1967 până în 1972, înainte de a mă stabili în Himalaya. În acel moment am luat decizia şi v-am anunţat pe tine şi pe François Jacob despre dorinţa mea de a pleca în Himalaya şi nu în America. Mi-am dat seama că era într-adevăr ceea ce-mi doream şi că era mai bine să o fac în tinereţe, decât să regret, atunci când aş fi avut cincizeci de ani, că nu am ales acest drum.

J.F. – Dar cele două lucruri nu ţi s-au părut conciliabile?

M. – Nu există nici o incompatibilitate fundamentală între ştiinţă şi viaţa spirituală, dar una era pentru mine mai importantă decât cealaltă. Practic nu poţi să stai aşezat între două luntre, nici să slujeşti la doi stăpâni. Nu mai aveam chef să-mi împart timpul, voiam să-l dedic în întregime activităţii care mi se părea esenţială. Mai târziu mi-am dat seama că formarea mea ştiinţifică, mai ales grija pentru rigoare, era perfect conciliabilă cu abordarea metafizicii şi a practicii budiste. Şi, în cei douăzeci şi cinci de ani care au urmat, nu m-am aflat niciodată într-o situaţie ambiguă faţă de gândirea ştiinţifică, aşa cum o înţeleg eu, ca o căutare a adevărului.

J.F. – Bine... Înţeleg că ai aplicat cercetărilor legate de filozofie şi istorie a budismului, textelor etc. aceeaşi rigoare pe care o foloseşeşi şi mai înainte. Dar cercetarea în biologia moleculară a fost, de-a lungul

ultimilor treizeci de ani, domeniul descoperirilor celor mai importante din istoria ştiinţei. Nu ai participat la asta. Ai fi putut să participi.

M. – Biologia s-a descurcat foarte bine şi fără mine. Nu ducem lipsă de cercetători pe planetă. Adevărata problemă era să stabilesc o ierarhie a priorităţilor din viaţa mea. Aveam din ce în ce mai mult impresia că nu foloseam cel mai bine potenţialul vieţii umane, că îmi lăsam viaţa să se destrame, zi după zi. Pentru mine, multitudinea de cunoştinţe ştiinţifice devenise „o contribuţie majoră pentru nevoi minore".

J.F. – Ceea ce ai făcut în continuare ţi-a permis să aprofundezi o doctrină care datează de mai multe secole înaintea erei noastre, şi nu să descoperi lucruri noi, aşa cum s-ar fi întâmplat dacă te-ai fi implicat în biologia moleculară. De altfel, nu spun că trebuie să faci noi descoperiri pentru a reuşi în viaţă. Spun că în stadiul în care ajunseseşi, teza ta era în acelaşi timp un rezultat şi un punct de plecare pentru cercetări mai importante, ţineai în mână tot ce trebuia pentru a participa la una dintre aventurile intelectuale şi ştiinţifice cele mai importante din istoria umanităţii, aşa cum atestă descoperirile recente în biologia moleculară.

M. – Atenţie, în privinţa budismului, nu era vorba despre ştergerea prafului de pe o doctrină veche şi desuetă. Cercetarea spirituală, atunci când se traduce printr-o veritabilă transformare interioară, este o cercetare eminamente vie, de o prospeţime permanent înnoită. O tradiţie metafizică, aşa cum e budismul, n-ar putea să „îmbătrânească", pentru că se adresează problemelor fundamentale ale existenţei. De-a lungul istoriei, cel mai adesea teoriile ştiinţifice sunt cele care

în mod firesc îmbătrânesc şi sunt înlocuite în permanenţă de altele.

J.F. – Da, dar ele au fost înlocuite din motive întemeiate: datorită progresului cunoaşterii, pentru că sunt constatate fapte noi, pentru că experienţa face o departajare între ipoteze.

M. – Este adevărat că biologia şi fizica teoretică au oferit cunoştinţe extraordinare despre originea vieţii şi formarea universului. Permit însă aceste cunoştinţe elucidarea mecanismelor fundamentale ale fericirii şi suferinţei? Nu trebuie să pierdem din vedere scopurile stabilite. Cunoaşterea formei şi a dimensiunilor exacte ale pământului constituie un progres incontestabil, dar dacă acesta e rotund sau plat, asta nu schimbă mare lucru în sensul existenţei. Oricare ar fi progresele medicinei, nu se pot uşura decât temporar suferinţe care nu încetează să revină şi care culminează cu moartea. Putem împiedica un conflict, un război, dar câtă vreme gândirea oamenilor nu se schimbă vor veni altele. Nu există oare o modalitate de a descoperi o pace interioară care să nu depindă de sănătate, de putere, de succes, de bani, de plăcerea simţurilor?

J.F. – Înţeleg bine acest lucru, dar nu văd de ce aceste două demersuri sunt incompatibile. Biologia, ştiinţa, în special biologia moleculară, aduc soluţii pentru maladii, deci contribuie la reducerea suferinţelor umane. Şi satisfacţia intelectuală de a descoperi mecanismele fundamentale ale vieţii este o satisfacţie dezinteresată. Nu te-ai gândit că ai putea combina cele două aspecte ale preocupărilor tale?

M. – Budismul nu se opune ştiinţei. El o consideră o perspectivă importantă, dar parţială a cunoaşterii. Nu simţeam deci nevoia să-i dedic aceleaşi eforturi şi

să-mi împart existenţa. Mă simţeam într-un fel ca o pasăre în colivie şi nu aveam decât un singur gând: „Să fiu liber!"

J.F. – Ţii pasul cu descoperirile din ştiinţă?

M. – Urmăresc încă descoperirile din biologie, iar interesul meu este cu atât mai mare cu cât nu mai consacru un timp preţios stabilirii hărţii genetice a cromozomului unei bacterii, activitate căreia i-am dedicat cei cinci ani de cercetare. Privite global, rezultatele a mii de cercetători, de-a lungul deceniilor, sunt cu siguranţă pasionante, dar viaţa unui cercetător înseamnă studierea timp de mulţi ani a unui aspect foarte precis în cadrul acestor cercetări; e vorba despre elementele unui puzzle care, asamblate, oferă o imagine clară a unui fenomen fizic sau biologic. Cercetătorul obişnuit contemplă rar imaginea de ansamblu a ştiinţei şi încearcă un sentiment de frustrare ori de câte ori eforturile mari se traduc doar prin rezultate minore. Se întâmplă, bineînţeles, ca un cercetător să facă o descoperire majoră, cum e cea a structurii ADN-ului, de exemplu.

J.F. – Elicea dublă...

M. – ... care îl recompensează din belşug pentru eforturile sale. Dar este o excepţie şi n-aş putea să compar interesul cercetării ştiinţifice cu cel al căutării spirituale care-ţi oferă o satisfacţie, o bucurie permanentă – ai impresia că eşti o săgeată care zboară întins spre ţinta sa; fiecare clipă este preţioasă, atunci când e folosită în cel mai bun mod cu putinţă.

J.F. – Ce-ai făcut după aceea?

M. – Nu m-am mişcat din Darjeeling timp de şapte ani. Am trăit alături de maestrul meu Kangyur Rinpoche, până la moartea sa, în 1975, apoi am continuat să practic meditaţia într-un mic schit situat deasupra mânăstirii. Atunci mi-am întâlnit cel

de-al doilea maestru, pe Dilgo Khyentse Rinpoche. Am petrecut un an şi la Delhi, cu scopul de a reproduce şi publica vreo cincizeci de volume de manuscrise tibetane foarte rare. Când prietenii mei se pregăteau de retragerea tradicională de trei ani la Dordogne, l-am întrebat pe Khyentse Rinpoche dacă trebuia să îi însoţesc. Mi-a răspuns: „Cât timp sunt în viaţă, rămâi să studiezi lângă mine". Am trăit astfel doisprezece ani în preajma sa, ascultându-i învăţăturile, fiindu-i servitor, însoţindu-l în călătorii. Am devenit călugăr în 1979. Anii aceştia petrecuţi în compania sa au constituit cea mai bună retragere şi cea mai bună învăţătură pe care puteam s-o primesc, ani memorabili, de-a lungul cărora am căpătat o siguranţă interioară pe care nimic şi nimeni nu mi le pot distruge.

J.F. – Ai trăit, de asemenea, la Bhutan, dar Tibetul l-ai cunoscut?

M. – Bhutan-ul este un regat muntos care, începând secolul al VIII-lea, când budismul a fost introdus aici, a făcut faţă tuturor invaziilor. Cultura budistă a putut astfel să se dezvolte fără piedici şi valorile sale au impregnat profund spiritul locuitorilor săi. După ce a fugit de ocupaţia chineză din Tibet, Khyentse Rinpoche a devenit cel mai venerat maestru budist din Bhutan, de la rege până le cel mai umil fermier. A fost deci un privilegiu pentru mine să trăiesc în această ţară. Am avut, de asemenea, şansa de a-l însoţi pe Khyentse Rinpoche de trei ori în Tibet. Din mânăstirea lui nu mai rămăseseră decât ruine, iar pentru cei care supravieţuiseră şi care în majoritate făcuseră câte cincisprezece sau douăzeci de ani de închisoare, întoarcerea lui Khyentse Rinpoche, după treizeci de ani de exil, era asemenea unui neaşteptat răsărit de soare, după o lungă şi întunecată noapte. În ciuda tragediei care continuă să facă ravagii, Tibetul

rămâne şi acum o ţară extraordinară, pe deplin propice vieţii contemplative.[7]

Voi inversa acum, într-o oarecare măsură, sensul întrebării tale. Mi-ai cerut să descriu şi să-mi explic parcursul şi îmi vei cere, cu siguranţă, să revin asupra acestui lucru. Spune-mi însă care a fost propriul tău itinerar? Ce te-a făcut să îţi doreşti acest dialog?

J.F. – Este firesc să manifest curiozitate pentru un traseu ca al tău, căci prezintă o ruptură radicală de ceea ce viaţa ta, studiile tale, apartenenţa ta culturală păreau să-ţi fi pregătit. Itinerarul meu este mult mai clasic, chiar dacă, în interiorul propriei mele culturi şi faţă de formarea mea iniţială, am efectuat şi eu un fel de permanentă ruptură de curentele majoritare ale generaţiei mele şi de revoltă împotriva gândirii convenţionale care mă înconjura. Dar, reamintesc acest lucru, rămânând în cadrul propriei mele culturi.

M. – Dar ce te-a determinat să-ţi doreşti să discuţi cu reprezentantul unei alte culturi, aşa cum am devenit eu.

J.F. – Este o cultură diferită, dar este, în acelaşi timp, şi cultura tuturor. Filozofiile Extremului Orient aparţin patrimoniului universal, chiar dacă putem deplânge faptul că ele nu sunt suficient studiate la noi, cu excepţia cercului de specialişti. Or, dacă mă gândesc la motivul pentru care, la vârsta de nouăsprezece ani, când îmi începeam studiile superioare, m-am orientat spre filozofie şi nu spre Litere sau Istorie, pentru care aveam aceeaşi înclinaţie, este pentru că mi se părea că filozofia putea să-mi ofere cheia unei cunoaşteri

---

[7] Vezi L'Esprit du Tibet (Spiritul Tibetului), viaţa şi lumea lui Khyentse Rinpoche, fotografii şi naraţiune de Matthieu Ricard, Editions du Seuil, 1996 [n.a.]

superioare tuturor celorlalte, inclusiv Literelor şi Istoriei, chiar Ştiinţei. Şi a unei cunoaşteri care a fost în acelaşi timp o formă de înţelepciune, adică arta de a trăi combinată cu o anume morală.

M. – Şi filozofia occidentală nu ţi-a oferit această cheie?

J.F. – N-aş spune chiar aşa. Voi spune mai degrabă că mi s-a părut a-şi fi trădat în mod deliberat misiunea, mai ales o dată cu începutul secolului al XIX-lea. Nu am ajuns, evident, la această concluzie, decât după mai mulţi ani de parcurgere directă a textelor, ignorând imperativele „gândirii" conformiste, fie ea şi „reinterpretatoare". Sentimentul meu ultim m-a determinat să scriu prima mea carte, *De ce Filozofi?*, apărută în 1957. A avut succes sau, în orice caz, un răsunet care m-a surprins şi pe mine. Rumoarea pe care-a provocat-o nu a fost, desigur, de aprobare, dimpotrivă, clica filozofică m-a asurzit cu ciripitul insultaţiilor ei. Dar amploarea controversei mi-a impus să o rezum şi să răspund contradicţiilor mele într-o carte intitulată *Cabala pioşilor*, apărută în 1962, care continuă cartea *De ce Filozofi?*

M. – Totuşi, după aceea, ai fost cunoscut drept un scriitor politic. Cum explici această metamorfoză?

J.F. – Nu a fost o metamorfoză, deoarece reflectarea asupra politicii a fost întotdeauna o direcţie a filozofiei. Nu-mi voi povesti acum întreaga viaţă, pentru că, la urma urmelor, tocmai mi-am publicat autobiografia[8]. Nu numai că teoria politică a făcut parte dintotdeauna din filozofie, dar, începând cu secolele al XVIII-lea şi mai ales al XIX-lea, ea a devenit, în plus, axa majoră a moralei. Ideea de bază a Secolului

[8] *Le voleur dans la maison vide* (Hoţul din casa goală), Plon, 1997 [n.a.]

Luminilor şi, mai târziu, a socialismului „ştiinţific" al lui Marx şi Lenin, este într-adevăr aceea că de acum înainte uniunea dintre fericire şi dreptate nu mai trece printr-o căutare individuală a înţelepciunii, ci printr-o reconstrucţie a societăţii întregi. Şi pentru a construi o societate nouă, trebuia, în prealabil, să fie distrusă complet cea veche. La sfârşitul secolului al XVIII-lea conceptul de revoluţie îşi capătă sensul modern. Salvarea personală este subordonată de atunci salvării colective. Vom ajunge, îmi imaginez, în cursul dialogului nostru, să dezvoltăm acest subiect capital. Pentru moment e suficient să spun că prin 1965-1970 am crezut a constata falimentul iremediabil al acestei iluzii, sursă a marilor regimuri totalitare care au devastat secolul al XX-lea. Trebuie să spun că în 1970 am scris prima operă politică având un caracter general (publicasem încă două sau trei mai înainte, dar se refereau în mod particular la Franţa). Era *Nici Marx nici Isus* (*Without Marx or Jesus* în ediţia americană), titlu care implică un dublu refuz: cel al totalitarismului politic şi cel al totalitarismului religios. Această carte a produs o oarecare surpriză, pentru că susţineam acolo că adevărata revoluţie din secolul al XX-lea s-a dovedit a fi revoluţia liberală şi nu revoluţia socialistă, moartă încă de pe-atunci. A cunoscut un succes mondial. A rămas aproape un an pe lista celor mai bine vândute cărţi în Statele Unite (deoarece susţineam aici „societatea deschisă" americană, împotriva „societăţilor închise", socialiste sau fasciste). A fost tradusă în cincisprezece limbi sau mai multe. Am chiar un exemplar în limba malgaşă!

M. – Nu este aşa că acest succes, care te-a consacrat ca scriitor politic – şi ca editorialist în marea presă – te-a îndepărtat de filozofia propriu zisă?

J.F. – Nu m-a îndepărtat. Ca şi *Nici Marx nici Isus*, principalele mele cărţi ulterioare pun o întrebare ancorată în însăşi natura umană, o întrebare a tuturor timpurilor, chiar dacă o tratez cu ajutorul exemplelor contemporane, dar nu numai. Astfel, *Tentaţia totalitară* (1976) are ca principal resort următoarea întrebare: există oare în om o aspiraţie secretă spre sclavagismul politic şi intelectual, aspiraţie cu atât mai perversă cu cât ea se deghizează într-o căutare a libertăţii? Un alt exemplu: *Cunoaşterea inutilă* (1988) are drept punct de plecare această enigmă: cum se face că specia umană, nu numai în zilele noastre, ci de-a lungul întregii sale istorii, neglijează în mod deliberat informaţiile de care dispune şi care ar feri-o de anumite catastrofe? De ce se grăbeşte atât de des – şi pare că intenţionat – spre eşec, suferinţă şi moarte? Acestea sunt probleme filozofice, dacă nu mă înşel. Dar nu-ţi voi ţine un curs despre operele mele complete.

M. – Şi aceste cărţi au obţinut aceeaşi audienţă internaţională ca *Nici Marx nici Isus?*

J.F. – Aproape aceeaşi, chiar dacă variabilă în funcţie de ţară. Astfel, *Cunoaşterea inutilă* a cunoscut un succes mai mic în Statele Unite, dar a fost best-seller în ţările latine, Spania, Italia, Portugalia şi America, în afară de Franţa, bineînţeles, şi în ţările fost comuniste după 1989, după ce căderea Cortinei de Fier a permis libera circulaţie a cărţilor şi a ideilor. Dar adevăratul fenomen nu este acesta. El constă în paradoxul că înregistrarea multor cititori nu este sinonimă cu o corectă înţelegere şi nu are drept consecinţă influenţarea realităţii, chiar dacă, asemenea mie, autorul ar avea şansa ca, în afara cărţilor, să dispună în presa naţională şi internaţională de tribune

care să îi permită difuzarea şi reiterarea ideilor personale în faţa unui public mai vast.

M. – Cum poţi explica acest mister?

J.F. – Dacă aş putea să îl explic în întregime, aş putea să vindec boala gândirii care îl generează. Iată ce ne aduce din nou la filozofia numită „primară", cea care vizează cucerirea personală a clarviziunii şi a înţelepciunii, pe scurt, subiectul central al dialogurilor noastre.

Religie sau filozofie?

JEAN-FRANÇOIS – Te-am întrebat despre itinerariul tău văzut în raport cu vocaţia ta de cercetător ştiinţific occidental. Aş dori acum să aflu cum s-a situat alegerea ta faţă de alte religii şi alte doctrine spirituale, căci te-ai orientat spre budism, nu pentru că ai fost dezamăgit de vreuna dintre religiile occidentale, ci venind de fapt dintr-o cultură care nu aparţine nici unei religii. Chiar dacă părinţii tăi proveneau amândoi din familii catolice, ei nu practicau catolicismul şi ai primit o educaţie laică, raţionalistă, într-un mediu ştiinţific care, privit global, nu era neapărat orientat spre cucernicie. Mulţi occidentali se îndreaptă spre o altă religie decât a lor, islamul sau budismul de exemplu, deoarece au fost dezamăgiţi de credinţa din propria tradiţie. Tu ai trecut, pe scurt, de la un soi de indiferenţă sau de imponderabilitate religioasă la budism. Dar atenţie, tocmai am pronunţat cuvântul „religios"... ori atingem aici exact una dintre marile probleme de interpretare ale budismului. Este budismul o religie sau o filozofie? Acest aspect se mai discută şi astăzi. Prima întâlnire pe care ai relatat-o, cea cu înţeleptul care te-a impresionat atât de mult

fără a-ţi vorbi chiar, pentru că practic nu puteaţi să comunicaţi în nici o limbă, această primă experienţă mă duce cu gândul la aceea a unui tânăr grec care, atunci când se apropia de un înţelept, era, înainte de orice iniţiere conceptuală, impresionat de personalitatea lui în calitate de model. Ţinând cont de această primă experienţă, a fost vorba despre o convertire în sens religios sau despre un fel de iluminare pur filozofică?

MATTHIEU – Mai întâi, pentru a reveni la primul aspect al întrebării tale, consider că a fost o mare şansă pentru mine să intru în budism cu un spirit virgin, astfel încât interesul meu pentru budism nu a produs nici un conflict interior, nici un sentiment de „respingere" a unei alte religii sau credinţe. Chiar dacă am fost crescut într-un mediu al gândirii libere, nu am avut niciodată o atitudine negativă faţă de religie şi îmi dezvoltasem prin lecturile mele un profund interes pentru marile tradiţii spirituale – hinduismul, islamul, creştinismul – fără să mă fi angajat în vreuna personal, ca practicant. Adevărata mea angajare pe calea spirituală se datorează deci întâlnirii cu un mare maestru spiritual, Kangyur Rinpoche, un înţelept, un model a cărui perfecţiune nu o cunosc încă sub toate aspectele, deşi mi s-a părut evidentă. O asemenea întâlnire este greu de descris – un tibetan ar spune: „la fel de greu pe cât i-ar fi unui mut să descrie savoarea mierii". Importanţa sa provine din faptul că nu este vorba despre o speculaţie abstractă, ci de o experienţă directă, de o constatare – făcută cu ochii mei şi care valorează mai mult decât o mie de discursuri.

Apoi, cum am descoperit şi perceput treptat budismul? Este el o religie? Este o formă de înţelepciune, o metafizică? Este o întrebare adresată

frecvent lui Dalai Lama, care răspunde cu umor: „Bietul budism! Iată-l respins de credincioşi, care spun că este o filozofie atee, o ştiinţă a spiritului, şi de filozofi, care nu clasează budismul printre filozofii, ci îl alătură religiilor. Budismul nu are deci nicăieri drept de cetate. Dar, adaugă Dalai Lama, poate că tocmai această situaţie plasează budismul în poziţia privilegiată care îi permite să arunce un pod între religii şi filozofii". În esenţă, aş spune că budismul este o tradiţie metafizică din care emană un tip de înţelepciune aplicabilă în orice moment al existenţei şi în orice circumstanţă.

De fapt, budismul nu este o religie, dacă prin religie înţelegem aderarea la o dogmă pe care trebuie să o acceptăm printr-un act de credinţă oarbă, fără a fi nevoie să descoperim noi înşine adevărul. Dar dacă luăm în considerare una dintre etimologiile cuvântului religie, care este „ceea ce leagă din nou", budismul este cu siguranţă legat de cele mai înalte adevăruri metafizice. Budismul nu exclude nicidecum credinţa, dacă prin credinţă înţelegem o convingere intimă şi indestructibilă ce se naşte o dată cu descoperirea unui adevăr interior. Credinţa înseamnă, de asemenea, uimirea în faţa acestei transformări interioare. Pe de altă parte, faptul că budismul nu este o tradiţie teistă îi determină pe mulţi creştini, de exemplu, să nu îl considere o religie în sensul obişnuit al termenului. În sfârşit, budismul nu este o „dogmă", căci Buddha a spus întotdeauna că ar trebui să îi analizăm învăţăturile, să medităm asupra lor, iar nu să le acceptăm doar din respect pentru el. Trebuie să descoperim adevărul învăţăturilor sale prin parcurgerea unor etape succesive care duc la desăvârşirea spirituală. Trebuie să le examinăm, spune Buddha, aşa cum examinăm o

pepită de aur. Pentru a şti dacă este pur, frecăm aurul de o piatră plată, îl batem, îl topim în foc. Învăţăturile lui Buddha sunt precum semnele de circulaţie pe calea Iluminării, a cunoaşterii ultime a naturii spiritului şi a lumii fenomenelor.

De ce e venerat Buddha? El nu e venerat ca un Dumnezeu, ca un sfânt, ci ca un înţelept suprem, ca personificare a Iluminării. Cuvântul sanscrit „buddha" înseamnă „cel care a realizat", cel care a asimilat adevărul, iar termenul prin care este tradus în tibetană, „sanguie", este compus din două silabe: „sang" care înseamnă „a îndepărta" tot ceea ce ocultează cunoaşterea, şi de asemenea „a se trezi" din întunericul ignoranţei; şi „guie" care înseamnă „a dezvolta" tot ceea ce e de dezvoltat, adică toate calităţile spirituale şi umane.

J.F. – Vorbeşti despre învăţătura lui Buddha. Dar despre care învăţătură este, de fapt, vorba? Nu au rămas texte originale ale lui Buddha...

M. – De fapt, în budism au rămas mai multe învăţături canonice decât în oricare altă tradiţie. Buddha nu a scris, dar antologia predicilor sale, *Cuvintele* lui Buddha cuprinde o sută trei volume din canonul tibetan.

J.F. – Dar sunt ale sale?

M. – Cu ocazia unui conciliu care a fost ţinut la puţin timp după moartea sa, cinci sute dintre discipolii săi cei mai apropiaţi – mai ales cei care şi-au petrecut cea mai mare parte a vieţii lângă el – s-au adunat pentru a compila totalitatea învăţăturilor lui Buddha. Predicile sau cuvintele lui Buddha – sutrele – au fost atunci recitate de aceşti discipoli eminenţi, iar auditoriul îi corecta ori de câte ori era necesar. Trebuie să ne amintim că tradiţia orală a jucat întotdeauna un rol primordial în transmiterea cunoştinţelor în Orient,

şi asta până în zilele noastre, şi că orientalii sunt adesea dotaţi cu o memorie surprinzătoare. Nu este o ficţiune. Eu însumi am ascultat de nenumărate ori maeştri şi discipoli tibetani recitând din memorie mai multe sute de pagini, oprindu-se din când în când pentru a comenta sensul şi asta cu o fidelitate care m-a surprins întotdeauna, pe mine care urmăream textul scris! Sutrele se deschid cu formula: „În cutare loc şi în cutare circumstanţă, l-am auzit pe Buddha vorbind astfel..." Dacă ne gândim că Buddha a învăţat de la vârsta de 30 de ani până la moartea sa, la vârsta de 81 de ani, şi că relua în nenumărate rânduri aceleaşi subiecte, aşa cum fac astăzi maeştrii budişti, e normal să ne gândim că cei mai apropiaţi discipoli care au petrecut de la treizeci până la patruzeci de ani lângă el au reţinut o versiune fidelă a învăţăturilor maestrului, chiar dacă această versiune nu era exactă până la ultimul cuvânt. Aceia dintre noi care au petrecut vreo douăzeci de ani în preajma maeştrilor tibetani sunt capabili, fără a fi înzestraţi cu excepţionale facultăţi intelectuale, să exprime esenţa acestei învăţături cu o fidelitate onorabilă. La aceste *Cuvinte* se adaugă două sute treisprezece volume de comentarii, de exegeze, scrise de eminenţi înţelepţi şi eruditi indieni de-a lungul secolelor care au urmat după moartea lui Buddha şi mii de volume scrise apoi în Tibet, care fac din literatura clasică tibetană cea mai bogată din Orient, după literatura sanscrită şi cea chineză.

J.F. – Vrei să spui cea mai bogată în privinţa budismului?

M. – Nu numai. Literatura tibetană este cu siguranţă consacrată în întregime învăţăturilor budiste şi ştiinţelor tradiţionale adiacente – medicina, gramatica, limbile, astronomia... Dar asta nu o împiedică să fie, ca

bogăţie şi cantitate, a treia literatură din Orient. Până în ultimii ani, nu au existat niciodată „romane" tibetane... Realitatea era de-ajuns!

J.F. – Da... Dar atunci când au fost aplicate studiului budismului criteriile metodei istorice, cum a făcut-o în Franţa Alfred Foucher, de exemplu, în cartea sa *Viaţa lui Buddha, după textele şi monumentele din India*, se pare că succesorii lui Buddha au dat dovadă de o uimitoare imaginaţie. A fost confecţionată o întreagă hagiografie referitoare la naşterea sa miraculoasă, ieşind prin partea dreaptă din pântecele mamei sale, fiind deja complet format în sânul acesteia, cu zece luni înainte de naştere etc. Se pare că imaginaţia orientală, asemenea tuturor hagiografiilor, a brodat considerabil şi e foarte greu de identificat substratul istoric autentic al învăţăturii lui Buddha. Îmi vei răspunde că la fel s-a întâmplat şi cu Socrate, ale cărui idei nu le cunoaştem în mod direct. Nu ştim cu exactitate ceea ce, în povestirile discipolilor săi, provine de la Socrate, şi ceea ce a fost adăugat de Platon sau Xenofon. Dar aceştia sunt contemporani ai lui Socrate. Avem apoi mărturiile lui Aristofan, foarte utile prin însuşi faptul că i-a fost ostil lui Socrate. În cazul lui Buddha se pare că apetitul pentru miraculos, propriu imaginaţiei indiene, a făcut foarte dificilă o definire riguroasă a doctrinei autentice a lui Buddha.

---

[1] apărută la Maisonneuve, 1949. Trebuie menţionată şi lucrarea lui H. W. Schumann, Der Historiche Buddha, Eugen Diederichs Verlag, 1982, şi traducerea sa în engleză, The Historical Buddha, Arkana, Penguin Group, London, 1989. În Sur les traces de Siddhartha (Pe urmele lui Siddhartha), J.-C. Lattès, 1996, Thich Nhat Hanh ne oferă o versiune poetică şi plină de inspiraţie a vieţii lui Buddha, din care au fost eliminate aspectele supranaturale. [n.a.]

M. – În primul rând, conținutul învățăturilor lui Buddha a fost stabilit de contemporanii săi, așa cum am spus mai înainte. În plus, miraculosul despre care vorbești nu afectează conținutul însuși al învățăturilor; el privește hagiografiile lui Buddha scrise de-a lungul secolelor. De altfel, învățăturile se referă la subiecte filozofice sau metafizice, precum natura ființei, ignoranța, cauza suferinței, non-existența eului și a fenomenelor ca entități independente, legea cauză-efect etc. Or, miraculosul nu are ce căuta în preajma unor astfel de subiecte!

J.F. – Atunci să revenim la întrebare: filozofie sau religie? Sau filozofie *și* religie? Ceea ce mă uimește este că, în Occident, budismul are, în general, o imagine extrem de favorabilă. Nu numai acum, când această simpatie este stimulată de compasiunea pe care o avem față de suferințele poporului tibetan, amplificată, această simpatie, și de afirmarea pe plan internațional a personalității lui Dalai Lama și de afecțiunea, chiar de venerația pe care și le-a atras, chiar și pe continentele cărora budismul le era străin. Dar dincolo de acest factor politic recent, budismul beneficiază în Occident de un respect care nu datează de ieri, de azi. A fost întotdeauna văzut ca o doctrină purificată, susceptibilă a fi deci acceptată de gândirea critică, de raționalismul occidental, adăugându-i o dimensiune morală și spirituală. O dimensiune a înțelepciunii, ceva mai mult chiar, care nu este incompatibilă cu criteriile ce s-au dezvoltat în Occident începând cu așa numita epocă a „filozofiei luminilor" și a raționalismului secolului al XVIII-lea, cu spiritul științific modern. Or, atunci o dată ajuns în Asia, viziunea aceasta epurată este pusă la grea încercare. Cineva ca mine este uimit, șocat aș spune chiar, de o multitudine de aspecte din

practica budistă ce nu pot fi definite altfel decât ca superstiţii. Steagurile de rugăciune, moriştile pentru rugăciune, credinţa în reîncarnare. Alaltăieri am văzut, de exemplu, prezentarea în mânăstirea voastră a unui copil de trei ani care a fost „recunoscut" de curând ca reîncarnarea maestrului tău defunct.

M. – Khyentse Rinpoche.

J.F. – Care a murit, în ce an?

M. – În 1991.

J.F. – Şi copilul s-a născut...?

M. – În 1993.

J.F. – Iată!... Deci în virtutea cărei proceduri s-a decis că Rinpoche s-a reîncarnat în acest copil?

M. – Continuarea conştiinţei după moarte ţine, în majoritatea religiilor de dogma revelată. În cazul budismului, ne aflăm în planul experienţei contemplative trăite de fiinţe excepţionale, fără îndoială, dar suficient de numeroase pentru a se ţine cont de mărturia lor, începând cu cea a lui Buddha. Trebuie, în primul rând, să înţelegem bine că ceea ce numim reîncarnare în budism nu are nimic de-a face cu transmigraţia unei „entităţi" oarecare, cu metempsihoza. Câtă vreme conceptul budist de renaştere este gândit mai degrabă în accepţia de entitate decât de *funcţie*, de *continuitate*, el nu poate fi înţeles. Se spune că „nu trece nici un fir prin perlele din colierul renaşterilor". Nu există deci o identitate a unei „persoane" în timpul renaşterilor succesive, ci condiţionarea unui flux de conştiinţă.

J.F. – Metempsihoza nu există în budism? Am crezut că migraţia sufletelor este o dogmă fundamentală a budismului. Nu e vorba despre atingerea a ceea ce numim *„nirvana"*, a acelei stări în care nu mai eşti obligat să te reîncarnezi într-o fiinţă?

M. – Înainte de a clarifica această noţiune de „reîncarnare fără sufletul care se reîncarnează", voi răspunde în ordine întrebărilor tale. Mai întâi spuneai că budismul este perceput în Occident ca o metafizică absolut acceptabilă din perspectivă intelectuală. Principalul motiv este, cred, faptul că budismul se adresează preocupărilor fundamentale ale oricărei fiinţe şi că învăţăturile sale esenţiale nu sunt contaminate de exotism, nici influenţate de factori culturali de genul celor care te-au surprins. Budismul analizează şi demontează mecanismele fericirii şi suferinţei. De unde vine suferinţa? Care sunt cauzele? Cum pot fi remediate? Puţin câte puţin, prin analiză şi contemplaţie, budismul se întoarce la cauzele profunde ale suferinţei. Este o căutare care interesează orice fiinţă umană, fie ea budistă sau nu.

J.F. – Defineşte ceea ce numeşti suferinţă.

M. – Suferinţa este o stare de insatisfacţie profundă, asociată uneori cu durerea fizică, dar care este, înainte de toate, o experienţă a spiritului. E clar că persoane diferite percep aceleaşi lucruri în mod opus, fie plăcut, fie neplăcut. Suferinţa apare atunci când „eul", pe care noi îl îndrăgim şi îl protejăm, este ameninţat sau nu obţine ceea ce-şi doreşte. Cele mai intense suferinţe fizice pot fi trăite în moduri foarte diferite în funcţie de starea noastră de spirit. Mai mult, scopurile obişnuite ale existenţei – puterea, posesiunea, plăcerea simţurilor, faima – pot procura satisfacţii de moment, dar nu sunt niciodată sursa unei satisfacţii permanente şi, până la urmă, se transformă în nemulţumire. Ele nu aduc niciodată un sentiment durabil de plenitudine, o pace interioară care să nu fie vulnerabilă la circumstanţele exterioare. Iar urmărind toată viaţa scopuri mondene, avem slabe şanse să atingem o fericire veritabilă; suntem asemenea unui pescar ce îşi aruncă plasele într-un râu secat.

J.F. – Mai întâlnim asta, exact în aceiaşi termeni, în epicurism şi în stoicism, în acelaşi timp.

M. – Această stare de insatisfacţie este caracteristică lumii condiţionate care, prin natura ei, nu poate aduce decât satisfacţii efemere. În termeni budişti, vom spune că lumea sau „cercul" renaşterilor, *samsara*, este impregnată de suferinţă. Aceasta nu este însă deloc o viziune pesimistă asupra lumii, ci o simplă constatare. Următoarea etapă constă, de fapt, în căutarea remediilor acestei suferinţe. Pentru a reuşi, trebuie să cunoşti cauzele. La o primă analiză, budismul afirmă că suferinţa se naşte din dorinţă, din afecţiune, din ură, din orgoliu, din gelozie, din lipsa de discernământ şi din toţi acei factori mentali consideraţi „negativi" sau întunecaţi pentru că tulbură spiritul şi îl cufundă într-o stare de confuzie şi de nesiguranţă. Aceste emoţii negative se nasc din percepţia asupra „eului" pe care îl îndrăgim şi vrem să îl protejăm cu orice preţ. Acest ataşament faţă de „eu" este un fapt, dar obiectul acestei afecţiuni, „eul", nu are o existenţă reală – el nu există niciunde şi nicidecum ca entitate autonomă şi permanentă. Nu există nici în părţile care alcătuiesc individul – corpul şi spiritul – nici în afara acestor părţi, nici în îmbinarea lor. Dacă ajungem să considerăm că „eul" corespunde unei reuniri a acestor părţi, se cuvine a cădea de acord că nu e decât o simplă etichetă pusă de intelect asupra reunirii temporare de diferite elemente interdependente. Eul nu există de fapt în nici unul dintre aceste elemente şi însăşi noţiunea de eu dispare în momentul în care aceste elemente se separă. A nu demasca impostura eului înseamnă ignoranţă: incapacitatea momentană de a recunoaşte natura veritabilă a lucrurilor. Această ignoranţă este deci cauza ultimă a suferinţei. Dacă

reuşim să eliminăm înţelegerea eronată a eului şi a credinţei în soliditatea fenomenelor, dacă recunoaştem că acest „eu" nu are o existenţă proprie, de ce ne-am mai teme atunci că nu vom obţine ceea ce dorim şi că vom avea parte de ceea ce nu ne dorim?

J.F. – Această etapă a analizei este comună budismului şi unui mare număr de filozofii occidentale. Să zicem, gândirii Antichităţii. O găsim dezvoltată la Montaigne în Franţa, apoi la Pascal, cu o intenţie apologetică creştină.

M. – Poate că din cauza acestei simplităţi primare a budismului exoteric, lumea occidentală se simte în afinitate cu învăţătura sa, la care accede fără dificultate.

J.F. – După mine, ceea ce i-a sedus pe anumiţi filozofi occidentali în budism este ideea de a accede la o anumită seninătate. N-aş vrea să folosesc cuvântul „apatie" în sensul negativ al termenului. Este vorba despre ceea ce, cu un cuvânt pedant, anumite şcoli psihologice numeau ataraxie. Ataraxia este – conform stoicismului – starea imperturbabilă pe care trebuie să o atingă înţeleptul, adică acea stare în care nu mai este expus efectelor imprevizibile ale binelui şi răului ce survin în realitatea cotidiană.

M. – Este esenţial să nu confundăm seninătatea cu apatia. Una dintre caracteristicile practicii spirituale constante este invulnerabilitatea faţă de condiţiile exterioare, fie ele favorabile sau defavorabile. Comparăm spiritul practicantului cu un munte pe care vânturile nu îl pot afecta: nu este nici tulburat de greutăţi, nici exaltat de succese. Această seninătate interioară nu este nici apatie, nici indiferenţă. Ea este însoţită de o veritabilă satisfacţie interioară şi de o deschidere a spiritului care se traduce printr-un altruism care rezistă la orice încercare.

J.F. – Este elementul comun tuturor formelor de înţelepciune. S-ar zice că avem de-a face cu portretul înţeleptului stoic. De altfel, nu este surprinzător că budismul a căpătat o anume autoritate în Occident tocmai în epoca ştiinţifică, atunci când filozofiile au abandonat idealul înţelepciunii, ce consta în oferirea unor reţete amatorilor de filozofie, pentru atingerea acestei înţelepciuni. Dar dincolo de această comoară, comună tuturor formelor de înţelepciune, atracţia pare să meargă ceva mai departe... O fuziune a eului într-un spaţiu al indeterminării.

M. – Nu este vorba nicidecum despre pierderea într-o indeterminare amorfă, ci de a recunoaşte cu luciditate că acest „eu" nu are nici o existenţă proprie şi că este cauza tuturor nenorocirilor noastre. Budismul oferă aici un evantai foarte bogat de mijloace pentru a atinge pacea interioară care decurge din abandonarea acestui ataşament faţă de eu. Nu ne mulţumim să descriem evenimentele mentale, ci le transformăm, le „eliberăm". Înainte de a vorbi despre aceste mijloace, aş vrea să spun câteva cuvinte despre ego, despre ataşamentul faţă de eu ca expresie a ignoranţei şi cauză a emoţiilor perturbatoare. Budismul oferă de fapt o analiză foarte amănunţită a noţiunii de ego, a modului în care este perceput ca „persoană" şi în care fenomenele exterioare sunt percepute ca „entităţi" solide. Rădăcina însăşi a tuturor acestor emoţii perturbatoare, este percepţia pe care o avem despre propria persoană, despre „eul" nostru, văzut ca entitate ce ar exista în sine, autonom, fie în fluxul gândirii noastre, fie în corpul nostru. Dar dacă acest eu există cu adevărat, unde este el? În corp? În suflet? Este uşor de constatat că acest eu nu există nicăieri în corp.

J.F. – Am impresia că revin în epoca în care

filozofii occidentali se întrebau unde era situat sufletul în corp. Descartes îl localiza în glanda pineală, în hipofiză. Această întrebare nu e oare puerilă? Conştiinţa eului există, fără a trebui totuşi să se găsească într-o anumită parte a corpului!

M. – Iată de ce în următoarea etapă trebuie să ne întrebăm dacă „eul" este prezent în spiritul nostru, în fluxul conştiinţei noastre. Acest flux poate fi descompus în gânduri gândite, prezente şi viitoare. „Eul" nu poate fi suma acestor momente, pentru că această sumă nu există în nici unul dintre aceste momente precise. Gândul gândit este deja mort, nu mai există. Cum ar putea eul să aparţină a ceva ce este doar memorie? Viitorul nu s-a născut încă, deci eul nu poate să se regăsească nici într-un viitor inexistent. Rămâne prezentul. Pentru a exista, această entitate, acest „eu" ar trebui să aibă trăsături caracteristice precise. Dar el nu are nici culoare, nici formă, nici nu poate fi localizat. Cu cât îl cauţi mai mult, cu atât mai puţin îl găseşti! Eul nu este deci decât o etichetă ataşată unei aparente continuităţi.

Un asemenea demers permite slăbirea ataşamentului faţă de noţiunea de „eu" văzut ca entitate atotputernică, ce ne îndeamnă să dorim tot ceea ce este dezirabil şi să respingem ceea ce nu e. Acest sentiment al „eului" autonom produce de obicei o ruptură între „eu" şi „ceilalţi". Din această alternanţă între atracţie şi respingere se nasc nenumărate gânduri şi emoţii perturbatoare, care se traduc în vorbe şi în acte şi care produc suferinţa noastră. A descoperi prin experienţă directă, prin analiză şi mai ales prin contemplare că „eul" nu are o existenţă reală este un proces eminamente eliberator. Cred că acest gen de analiză s-a dovedit utilă pentru mulţi occidentali, cu atât mai mult cu cât este însoţită de o incredibilă varietate de

tehnici care permit intervenţia asupra gândurilor, spre a nu mai fi sclavul lor. Dar vom reveni.

J.F. – Of! Ne-ar plăcea să avem aceste câteva detalii tehnice...

M. – În teorie, se vorbeşte despre optzeci şi patru de mii de abordări sau căi de acces în budsim! Acest număr semnifică, de fapt, că oricine poate pleca exact de acolo de unde se află. Pentru a urca Everestul poţi pleca de la blocajele de circulaţie dintr-o suburbie pariziană sau din înverzita câmpie nepaleză: ţinta este aceeaşi, doar modalităţile de călătorie sunt diferite. La fel pe drumul spiritual, fiecare pleacă din punctul în care se află, cu o natură proprie, dispoziţii interioare, o anume arhitectură intelectuală, credinţe diferite... Şi fiecare poate găsi o modalitate pe măsură, care să-i permită să acţioneze asupra gândirii şi să se elibereze puţin câte puţin de tirania emoţiilor perturbatoare, spre a percepe, în final, natura ultimă a spiritului.

J.F. – Şi acesta este, fără ca metodele să fie aceleaşi, unul dintre aspectele unei anumite tradiţii din filozofia occidentală. Cum să-ţi disciplinezi propriile gânduri constituie una dintre marile teme ale filozofiei Antichităţii. Cât priveşte filozofia modernă, ea are mai degrabă ambiţia de a cunoaşte modul în care funcţionează spiritul decât de a afla cum să îl modifice.

M. – Budismul combină cunoaşterea funcţionării spiritului – căreia i-a consacrat tratate întregi – cu cea a naturii sale ultime. Această cunoaştere are o acţiune eliberatoare asupra ataşamentului faţă de „eu". Mijloacele folosite în acest scop sunt eficace şi variate. O primă abordare constă în folosirea antidoturilor împotriva emoţiilor perturbatoare: în locul mâniei se dezvoltă răbdarea, în locul dorinţei, non-ataşamentul, în locul lipsei de discernământ, analiza mecanismelor

de la cauză la efect. Dacă dăm frâu liber emoţiilor, ura, spre exemplu, nu va face decât să genereze ură. Istoria omenirii şi a naţiunilor a demonstrat că ura nu a rezolvat niciodată vreun conflict.

J.F. – Depinde pentru cine... În jocul imemorial al violenţei şi crimei există, din nefericire, învingători. Cât despre suprimarea urii, găsim asta în Evanghelii.

M. – Bineînţeles! Este interesant, şi normal, din punct de vedere spiritual să găseşti asemenea concordanţe cu tradiţiile occidentale. Dar să revenim la ură. Să luăm exemplul cuiva care, într-un acces de mânie, ne loveşte cu un băţ. Nimeni nu se va gândi să se înfurie împotriva bâtului, este evident. Ne vom înfuria atunci pe agresor? Dacă ne gândim bine, această persoană şi-a pierdut absolut orice control, sub influenţa unei explozii de mânie a cărei sursă este ignoranţa. De fapt, ea este demnă de compasiune, asemenea unui bolnav, unui sclav. Nu ne putem supăra cu adevărat pe ea. Într-o analiză finală, adevăratul duşman, faţă de care nu e permisă nici un fel de milă este mânia însăşi.

J.F. – Da, dar uiţi aici puţin partea practică... S-ar putea ca înainte de a apuca să faci acest strălucit raţionament, persoana să te fi doborât şi să te fi trimis în lumea celor morţi! Deci...

M. – Desigur, cel mai bine este să evităm confruntarea, neutralizând agresorul sau fugind, ceea ce nu exclude folosirea tuturor metodelor potrivite şi toată vigoarea necesară, dar *niciodată* cu ură. În străfundurile noastre trebuie să ne păstrăm o neclintită compasiune şi o nesfârşită răbdare. Nu este vorba să ne lăsăm de bună voie la discreţia agresorilor, nici să încercăm a-i distruge prin forţă, căci vor apărea întotdeauna alţii, ci să descoperim că principalul

duşman care trebuie combătut fără milă este dorinţa de a face rău. Asta trebuie să înţelegem, iar în măsura în care este posibil să-i facem şi pe ceilalţi să înţeleagă.

J.F. – Stai! Riscăm să-mi spui toată doctrina budistă şi să dureze prea mult... Vom reveni... Dar constat că nu ai răspuns obiecţiei mele referitoare la superstiţii.

M. – Ajungem şi aici; permite-mi însă mai întâi să completez întregul tablou. Folosirea antidoturilor este o metodă eficace, dar limitată, căci emoţiile perturbatoare sunt în număr infinit şi ar trebui pus în practică un număr tot atât de mare de antidoturi pentru a le contracara. A doua abordare constă deci în încercarea de a înţelege natura gândurilor şi întoarcerea la însăşi sursa lor. Un gând de ură, de exemplu, ce ni se pare extrem de puternic şi solid, ne produce un fel de nod în piept şi ne tulbură comportamentul. Dar dacă îl privim cu atenţie, realizăm că nu dispune de nici o armă, că nu ne poate sfărâma ca o stâncă, nici să ne ardă precum focul. În realitate totul a pornit de la un gând mic care, puţin câte puţin a crescut ca un nor de furtună. Din depărtare, norii de vară pot părea teribili, compacţi, ai zice că te poţi aşeza pe ei. Dacă îi străpungi însă, nu e nimic acolo, sunt impalpabili. La fel este şi când priveşti un gând, iar dacă te întorci la sursă, descoperi că nu e nimic tangibil. Exact în acel moment gândul dispare. Este ceea ce numim „a elibera gândurile privindu-le natura", recunoscându-le „vacuitatea". Un gând eliberat în acest mod nu va mai declanşa o reacţie în lanţ, va dispărea fără a lăsa vreo urmă, la fel ca o pasăre care străbate cerul.

J.F. – Această viziune optimistă aparţine unei tradiţii universale de liniştitoare înţelepciune.

M. – Nu trebuie să ne înşelăm. Oricât de simplă ar

putea părea la prima vedere, eliberarea gândurilor nu este nici o viziune optimistă, nici o colecţie de reţete fără bază sau fără rezultat. Tehnicile pe care le pune în practică provin dintr-o „ştiinţă contemplativă" milenară, datorată eforturilor considerabile ale pustnicilor, multe ore pe zi, timp de douăzeci sau treizeci de ani din viaţă. În mod inevitabil, exceptând cazul în care fac primii paşi în domeniul experienţei, spre a vedea la ce se referă, unii se îndoiesc de cunoaşterea obţinută prin astfel de metode puţin familiare. Fiecare ştiinţă are instrumentele sale: fără telescop nu se pot vedea craterele de pe lună, fără o practică contemplativă nu se poate vedea natura spiritului.

Acum să revenim la întrebarea ta legată de superstiţii şi reîncarnare. Budismul vorbeşte despre stările succesive ale existenţei: nimic nu se limitează la viaţa prezentă. Noi am cunoscut aceste stări ale existenţei înainte de naştere şi vom mai cunoaşte şi altele după moarte. Acest lucru ne face să punem o întrebare fundamentală: există o conştiinţă imaterială distinctă de corp? Nu putem vorbi despre reîncarnare fără a analiza mai întâi raporturile dintre corp şi spirit. Pe de altă parte, deoarece budismul neagă existenţa unui „eu" individual conceput ca o entitate separată ce ar trece dintr-o existenţă în alta şi dintr-un corp în altul, ne putem întreba ce anume leagă aceste stări succesive ale existenţei.

J.F. – E greu de înţeles.

M. – Este vorba despre un şir neîntrerupt, un flux de conştiinţă care se perpetuează fără să existe o entitate fixă şi autonomă care să îl parcurgă.

J.F. – Un şir de reîncarnări fără nici o entitate determinată care se reîncarnează? Din ce în ce mai obscur...

M. – Putem să comparăm acest proces cu un râu de-a lungul căruia nu coboară nici o barcă sau cu flacăra unei lămpi care aprinde o a doua lampă, care aprinde o a treia lampă şi aşa mai departe: la capătul şirului, flacăra nu este nici aceeaşi, nici diferită.

J.F. – Simple metafore...

M. – Ar trebui să începem prin a analiza diverse concepţii, moderne şi vechi, despre raporturile dintre spirit şi corp.

J.F. – Da, este una dintre marile teme... Dar mă mai întrebam asupra unor aspecte, cum ar fi cel al steagurilor de rugăciune. În religiile cele mai epurate, să zicem acelea care se îndepărtează cel mai mult de superstiţii, rugăciunea este ceva foarte personal. Astfel, ideea că un obiect mecanic pe care îl învârţi – moriştile de rugăciune – sau un steag ce se destramă puţin câte puţin în vânt poate să ţină loc de rugăciune mi se pare a fi gradul cel mai primitiv al rugăciunii! Nu înţeleg de ce o doctrină atât de subtilă ca budismul poate încuraja astfel de credinţe!

M. – De fapt, aceste obiceiuri nu pot fi considerate superstiţii. Ele reflectă doar bogăţia mijloacelor folosite de budism pentru a ţine trează fără încetare prezenţa noastră de spirit. Sunt folosite toate elementele naturii – vântul care face steagurile să fluture, focul lămpii a cărei căldură produce învârtirea moriştilor de rugăciune, stânca pe care sunt gravate aceste rugăciuni, apa unui torent care pune în mişcare palele unei alte morişti de rugăciune – ca o reamintire, pentru ca fiecare activitate, fiecare element al naturii, tot ceea ce se prezintă ochilor noştri, să fie o incitare la rugăciunea interioară, la altruism. Atunci când inscripţionează aceste steaguri şi le pune să fluture în vânt, un tibetan gândeşte: „Acolo unde zboară vântul care trece peste aceste rugăciuni,

acolo toate fiinţele să fie eliberate de suferinţă şi de cauzele ei. Fie ca şi ei să cunoască fericirea şi cauzele fericirii". El reînnoieşte urarea lui *bodhisattva*...

J.F. – *Bodhisattva* este ...

M. – Cel care merge pe calea lui Buddha, spre perfecţiune, spre binele celorlalţi. Urarea sa nu este una egocentrică. El nu gândeşte: „Să fiu eliberat de suferinţă, de toate necazurile vieţii de zi cu zi, de cercul vicios al *samsarei*". Este o rugăciune altruistă, născută din contemplarea suferinţelor oamenilor: „Neputincios sunt deocamdată să uşurez numeroasele suferinţe ale semenilor; fie să ating cunoaşterea pentru a fi capabil să îi ajut pe toţi să se elibereze de cauzele suferinţelor". Folosim astfel puncte exterioare de sprijin pentru ca tot ceea ce vedem, tot ceea ce auzim să ne amintească această atitudine altruistă şi să devină un motiv de reflecţie: natura însăşi devine atunci o carte de învăţături. Totul ne îndeamnă la practica spirituală. Este, de asemenea, o cale foarte lumească de a nu uita învăţăturile lui Buddha.

J.F. – Eşti sigur că pentru budistul de rând acest concept înseamnă ceva? Nu cumva are pur si simplu impresia că morişca de rugăciune se roagă în locul său?

M. – Cred că, deşi nu toţi tibetanii cunosc în detaliu doctrina şi simbolismul, ei nu învârtesc o morişcă de rugăciuni pentru ca dorinţele lor obişnuite – privind sănătatea, prosperitatea, succesul – să fie îndeplinite. În mintea lor este prezentă ideea de a obţine un „merit". Prin merit înţelegem un factor mental pozitiv ce contribuie la îndepărtarea factorilor mentali negativi. Cred deci că ideea care îi stăpâneşte este aceea de a îmbunătăţi, de a-şi purifica fluxul gândirii printr-o „acumulare de merite", de a întări acest flux pozitiv ce tinde spre cunoaştere. Este motivul pentru care oamenii

se prosternează, înconjoară cu respect monumentele sacre şi aduc ofrande de lumină în temple.

J.F. – În catolicism, aprinderea unei lumânări într-o biserică implică superstiţia că această lumânare poate aduce bunăvoinţa unui sfânt, a Fecioarei sau chiar a lui Dumnezeu şi îndeplinirea unei dorinţe. Este o superstiţie atât de comună încât vedem adesea oameni care nu sunt nici practicanţi şi nici măcar credincioşi aprinzând o lumânare atunci când vizitează o catedrală.

M. – Aceste obiceiuri sunt repere exterioare utile ce permit credincioşilor să stabilească o legătură cu un adevăr interior. Ştiu din experienţă că atunci când oferă mii de lămpi cu seu – echivalentul lumânărilor – credincioşii tibetani sunt conştienţi că lumina este simbolul cunoaşterii care risipeşte tenebrele. O dată cu ofranda unei astfel de lămpi un credincios va rosti rugăciunea: „Fie ca lumina cunoaşterii să răsară în mine şi în toate fiinţele, în această viaţă şi în vieţile viitoare". Chiar şi oamenii de rând sunt conştienţi de aceste simboluri. La fel se întâmplă şi atunci când recită *mantre*.

J.F. – Defineşte o *mantră*!

M. – Etimologic, „*mantra*" înseamnă „ceea ce apără sufletul", nu de o calamitate, ci de distragerea atenţiei, de confuzia mentală. O *mantră* este o formulă scurtă, ce se repetă de multe ori, aşa cum se întâmplă, de exemplu, la ortodocşi cu Rugăciunea Inimii, care este însoţită de repetarea constantă a numelui lui Iisus. Aceasta tehnică de repetiţie se regăseşte în toate tradiţiile spirituale.

J.F. – Din punct de vedere spiritual nu este aspectul lor cel mai elevat.

M. – De ce nu? Recitarea calmează frământările superficiale ale spiritului şi permite observarea naturii acestui spirit.

J.F. – Fie. Dar să ne întoarcem la problema transmigrației sufletelor sau a reîncarnării. Tu dai exemplul fluviului pe care nu se află nici o barcă... Ceea ce mă șochează este mai întâi această noțiune de fluviu impersonal care circulă din individ în individ și acești indivizi ce pot fi, de altfel, ființe umane sau animale...

M. – Sau chiar alte forme de viață...

J.F. – Sau alte forme de viață, scopul budismului fiind deci acela de a ajunge la dispersarea sinelui în *Nirvana* – adică, dacă am înțeles eu bine, la depersonalizarea completă a elementului spiritual. Atunci, în aceste condiții, cum putem hotărî că un anumit individ – o personalitate foarte bine conturată – s-a reîncarnat într-un alt individ anume? Dat fiind că există mai mult de șase miliarde de ființe umane pe pământ, plus nu știu câte zeci de miliarde de animale etc. sunt deci tot atâtea fluvii care circulă... Și identificarea formelor provizorii concrete, individualizate, în care cutare sau cutare dintre aceste fluvii curge după dispariția încarnării precedente mi se pare o întreprindere absolut imposibilă. Asta dacă nu cumva recurgem la principii magice sau subiective de identificare, ce țin de miraculos, care nu sunt foarte convingătoare.

M. – Aceste diferite fluvii sunt impersonale în măsura în care persoana nu este văzută ca o entitate autonomă. Nu există transferul unei entități discontinue, ci continuarea unei funcții. Faptul că o anumită entitate nu există în sine nu împiedică un anumit flux de conștiință să aibă calități care să îi fie proprii. Absența bărcii de pe fluviu nu înseamnă că nu poate fi încărcat de sedimente, poluat de o fabrică de hârtie sau curat și limpede. Starea unui fluviu la un moment dat este imaginea, rezultatul istoriei sale. La fel, fluxurile de conștiință ale indivizilor sunt marcate

de rezultatul gândurilor pozitive sau negative, precum şi de urmele lăsate în conştiinţă de faptele şi vorbele provenite din aceste gânduri. Scopul practicii spirituale este de a purifica acest fluviu, încetul cu încetul. Starea finală de limpezime este ceea ce numim realizare spirituală. Toate emoţiile negative, toate vălurile care maschează conştiinţa sunt atunci îndepărtate. Nu este vorba despre distrugerea eului, care oricum nu a existat niciodată cu adevărat, ci pur şi simplu de a-i demasca impostura. De fapt, dacă acest „eu" ar avea o existenţă intrinsecă, el n-ar putea trece de la existenţă la non-existenţă.

J.F. – Vrei deci să desfiinţezi ceva ce nu există de la bun început.

M. – Nu putem „aboli" un eu inexistent, dar îi putem recunoaşte inexistenţa. Vrem să abolim o iluzie. Greşeala nu are o existenţă proprie. Să luăm următorul exemplu: dacă zărim, în penumbră, o sfoară încolăcită şi avem impresia că este un şarpe, resimţim un sentiment de teamă. Vom încerca, poate, să fugim sau să îndepărtăm acest şarpe cu un băţ. Dar dacă cineva aprinde lumina, vom vedea imediat că nu era nicidecum vorba de un şarpe. De fapt, nu s-a întâmplat nimic, nu am „nimicit" şarpele, din moment ce el nu a existat niciodată. Nu am făcut decât să risipim o iluzie. Atâta timp cât „eul" este perceput ca o entitate cât se poate de reală, avem tendinţa de a atrage tot ce considerăm agreabil, benefic şi de a respinge tot ce ni se pare dezagreabil şi dăunător. Din momentul în care recunoaştem că „eul" nu are o existenţă reală, toate aceste atracţii şi repulsii dispar, aşa cum a dispărut teama de sfoara pe care o luasem drept şarpe. „Eul" nu are nici început, nici sfârşit şi, prin urmare, nu are altă existenţă în prezent în afara celei pe care i-o atribuie

mentalul. Pe scurt, Nirvana nu este o aneantizare, ci cunoaşterea finală a naturii lucrurilor.

J.F. – Dacă aşa stau lucrurile, cum şi de ce s-a format această iluzie a eului?

M. – Există un sentiment natural al sinelui, al lui „eu", care ne face să gândim: *îmi* este frig, *îmi* este foame, *eu* merg etc. Acest sentiment, în sine, este neutru. Nu contribuie în mod deosebit nici la fericire, nici la suferinţă. Apare însă apoi ideea conform căreia eul nostru este un fel de *constantă* care dăinuie de-a lungul vieţii noaste, în ciuda schimbărilor fizice şi intelectuale pe care le cunoaştem. Ne ataşăm de această noţiune de „eu", de „persoana" mea, de „numele" meu, de „spiritul" meu etc. Budismul vorbeşte despre un flux continuu al conştiinţei, dar neagă existenţa unui „eu" solid, permanent şi autonom în cadrul acestui flux. Esenţa practicii budiste este deci risipirea acestei iluzii a „eului".

J.F. – Revin însă la întrebarea mea. Cum putem identifica anumite fluxuri de conştiinţă?

M. – Pentru a păstra exemplul fluviului, este cu putinţă recunoaşterea unui fluviu la o sută de kilometri în aval de primul punct de observaţie prin examinarea naturii aluviunilor, a mineralelor, a vegetaţiei etc. pe care le transportă. La fel, dacă cineva ar avea capacitatea să recunoască imediat aceste fluxuri de conştiinţă ale fiinţelor, am înţelege prin asta că este capabil să recunoască trăsăturile unui anumit flux de conştiinţă. Deci, întrebarea este: putem sau nu să dezvoltăm această capacitate de a observa fluxurile de conştiinţă, din moment ce ele sunt imateriale?

J.F. – Deocamdată, explicaţia ta îmi adânceşte mai degrabă enigma decât să o dezlege.

M. – Ne aflăm în faţa unei probleme de metodologie. Din punct de vedere ştiinţific, vom spune

că o experienţă este valabilă dacă ea poate fi reprodusă de alţi cercetători. Ceea ce presupune ca toţi să aibă la îndemână aceleaşi mijloace de investigaţie. În domeniul sportiv admitem fără probleme că atleţii dezvoltă calităţi excepţionale în urma antrenamentelor intensive. Dacă am spune cuiva care nu a auzit niciodată vorbindu-se despre Jocurile Olimpice că un om poate sări doi metri patruzeci în înălţime, ar spune că este pur şi simplu o glumă. Totuşi, toată lumea, chiar şi individul cel mai nepriceput, inclusiv cei care, asemenea mie, nu pot sări decât un metru şi zece, pot vedea, la televizor sau în realitate, un campion capabil să sară doi metri patruzeci. Admitem că este rodul unui efort asiduu. Când vorbim însă despre antrenamentul spiritului, ne este mult mai greu să îi recunoaştem rezultatele şi să admitem că se poate ajunge la aceeaşi stăpânire excepţională a lui ca în cazul stăpânirii fizicului de către atlet.

J.F. – Da, dar toată lumea poate verifica faptul că un atlet sare doi metri patruzeci sau aleargă o sută de metri în mai puţin de zece secunde.

M. – De ce? Pentru că asta se vede!

J.F. – Da.

M. – Dar dacă nu ar fi vizibil, nu ar putea verifica decât antrenându-se ei înşişi, sărind mai întâi un metru şi zece, apoi un metru optzeci... şi, dacă sunt supradotaţi, doi metri patruzeci.

J.F. – Dacă nu ar fi vizibil, ar trebui să îl credem pe campion pe cuvânt.

M. – În domeniul ştiinţific suntem adesea puşi în situaţia de a crede pe cuvânt numeroase descoperiri, calcule matematice, fără a avea personal nici cea mai vagă experienţă directă. Acceptăm valabilitatea lor pentru că ştim că un anumit număr de savanţi

respectabili au verificat aceste ipoteze în mod independent şi au obţinut aceleaşi rezultate şi că alţi savanţi pot să le verifice dacă îşi dau osteneala. Pentru a ajunge la asemenea concluzii de unul singur, ar trebui să te angajezi într-o lungă ucenicie. Cât despre un fenomen care nu este măsurabil din punct de vedere fizic sau perceptibil prin văz, prin auz etc., îi putem accepta valabilitatea, fie pe baza unor dovezi indirecte, ca atunci când afirmăm că prezenţa fumului indică existenţa unui foc, fie pentru că avem motive întemeiate pentru a da crezare valabilităţii unei mărturii. În anumite cazuri putem crede pe cineva pe cuvânt fără a da totuşi dovadă de încredere oarbă. Îi putem verifica integritatea şi, ca ultimă soluţie, putem porni chiar noi pe calea transformării interioare. În afară de experienţa personală, de ce alt mijloc dispunem noi pentru a evalua cunoaşterea aspectelor subtile ale conştiinţei? Natura conştiinţei nu are nici formă, nici substanţă, nici culoare, ea nu poate fi cuantificată. A nu ne baza pe experienţa personală ar însemna să negăm *a priori* orice posibilitate de antrenare a spiritului, susceptibilă a dezvolta calităţi peste medie şi să limităm domeniul cunoaşterii la lumea vizibilă sau măsurabilă! Asta ar însemna, de asemenea, că orice criteriu de autenticitate trebuie să fie în mod obligatoriu la îndemâna tuturor, oricând, oriunde, şi să se regăsească exclusiv în domeniul material.

J.F. – Există două aspecte în raţionamentul pe care îl susţii. Pentru a relua comparaţia cu saltul în înălţime, este mai întâi faptul că, dacă nu l-am putea vedea pe atlet sărind doi metri patruzeci, nu am crede că este posibil. Şi în al doilea rând, convingerea că, o dată dispărut atletul, capacitatea de a sări doi metri patruzeci se va regăsi la un nou născut, pe care îl vom

alege prin anumite metode.

M. – (*Râsete*) Bineînţeles, nu este ceea ce vroiam să spun. Exemplul săritorului se limitează la a demonstra că excepţionalele calităţi ale sportivului sunt recunoscute pentru că *toată lumea* le poate vedea cu propriii ochi.

J.F. – Dar şi în domeniul spiritual acest lucru a fost totdeauna admis. Am recunoscut mereu că prin muncă, antrenament, exerciţiu este posibilă dezvoltarea unor facultăţi intelectuale sau a unei stăpâniri intelectuale peste medie. Acest fapt este mai puţin recunoscut în învăţământul modern care se vrea egalitar, cu preţul unei mari ipocrizii, de altfel. Ştim bine că nu este cazul. Ştim că există oameni excepţionali în plan intelectual. Şi ştim foarte bine că acest caracter excepţional nu va da nici un rezultat dacă nu este cultivat printr-un antrenament intensiv şi o practică regulată. Tot aşa cum ştim că nu este transmisibil de la un individ la altul, nici măcar prin învăţare.

M. – Voi aplica acelaşi raţionament, dar în planul ştiinţei contemplative, nu numai în cel al „nivelului intelectual". Vreau să subliniez că este foarte dificil să judecăm din exterior scopurile celor care, de-a lungul unei vieţi, au dezvoltat calităţi spirituale ieşite din comun. Pentru ca cineva să înţeleagă în mod direct aceste calităţi, ar trebui să le fi dezvoltat el însuşi, ceea ce implică o întreagă viaţă de muncă analitică şi în acelaşi timp contemplativă asupra spiritului. În plus, diferenţele de capacitate fizică sunt, aşa cum am văzut în exemplul saltului în înălţime, de ordin cantitativ, în timp ce în domeniul spiritual ele sunt de ordin calitativ. Occidentul nu este deloc interesat de ştiinţa contemplativă. A fost ceva ce m-a frapat în scrierile lui

William James, unul dintre fondatorii psihologiei moderne. El spunea, citez din memorie: „Am încercat să-mi opresc gândurile pentru câteva momente. Este evident că este imposibil. Ele revin de îndată". Această afirmație i-ar amuza pe sute de pustnici tibetani care, după ani întregi petrecuți exersând stăpânirea propriului spirit, sunt capabili să rămână mult timp într-o stare de iluminare, liberă de orice asociație mentală.

J.F. – William James este autorul american care a creat expresia „flux de conștiință"... „stream of consciousness"[2]. De fapt, dacă îmi spui că eremiții budiști reușesc să își oprească fluxul gândirii, cine o dovedește? Și pe aceștia trebuie să îi credem pe cuvânt?

M. – De ce nu? Această capacitate nu are nimic extraordinar. Chiar și oamenii mai puțin înzestrați pot trăi această experiență de-a lungul anilor lor de practică. Este de ajuns să te străduiești. Nu este vorba despre blocarea gândurilor, ci pur și simplu despre rămânerea într-o stare de prezență trează, de limpezime, de cunoaștere, în care gândurile discursive se liniștesc.

J.F. – Ce vrea să însemne aici „liniștit"?

M. – Înseamnă că roata gândurilor discursive încetează a se mai învârti, că gândurile nu se mai înlănțuie fără sfârșit.

J.F. – Deci gândirea, reprezentările totuși există.

M. – Există o prezență trează, o stare de conștiință limpede, care este cel mai adesea eliberată de reprezentări. Nu mai este o gândire lineară, ci o cunoaștere directă. Iată cum arată un astfel de antrenament. În încercarea de a stăpâni gândurile, începutul este cel mai greu. Ele pot fi asemănate acum

---

[2] Engl., „flux de conștiință"

cu o cascadă ce curge de pe o faleză; în acest context par chiar mai numeroase decât de obicei – ceea ce nu înseamnă că sunt cu adevărat mai multe, ci pur şi simplu că începem să le conştientizăm numărul. Etapa următoare este asemenea unui râu, al cărui curs are uneori zone accidentate, alteori segmente mai liniştite. Această etapă corespunde unei stări în care spiritul rămâne calm, doar dacă nu este stimulat de perceperea evenimentelor exterioare. În cele din urmă, spiritul devine ca un ocean pe vreme bună. Brize de gânduri discursive îi străbat ocazional suprafaţa, dar, în adâncurile sale, nu este niciodată zbuciumat. Putem ajunge astfel la o stare de conştiinţă numită „conştiinţă limpede" în care spiritul este perfect lucid, fără a fi constant antrenat de gândurile discursive.

J.F. – William James nu ar fi contestat acest punct de vedere. Cred că toţi psihologii şi toţi filozofii au admis întotdeauna că există o diferenţă între starea gândirii controlate, concentrate asupra unui obiect precis, dirijată, şi starea gândirii nedisciplinate, adică asociaţiile libere de idei, nedirijate, exact acelea pe care psihanalistul încearcă să le obţină de la pacientul său. Dar nu este vorba despre o întrerupere totală a conştiinţei.

M. – Sigur că nu este vorba despre o întrerupere a conştiinţei, ci despre o încetare momentană a gândurilor discursive, a asociaţiilor de idei.

J.F. – Şi cu ce sunt ele înlocuite?

M. – Cu o stare de conştiinţă în formă pură.

J.F. – Bine, dar această stare de conştiinţă limpede are un obiect?

M. – Nu, este o stare de trezie pură, lipsită de obiect. În mod obişnuit, această conştiinţă pură este asociată perceperii unui obiect şi din această cauză nu o recunoaştem. Ea este aproape de noi, dar noi nu o

vedem. Noi nu recunoaştem conştiinţa decât calificată de obiectul său. Este totuşi posibil să trăieşti experienţa directă a acestei prezenţe treze pure, lăsând conceptele, amintirile şi aşteptările să se risipească în vacuitatea luminoasă a spiritului pe măsură ce toate acestea se formează în el. La început, pentru a calma spiritul, exersăm aşa-zisa concentrare „într-un singur punct", care are ca suport un obiect exterior, de exemplu o reprezentare a lui Buddha, sau un obiect interior, o idee precum compasiunea, sau o imagine vizualizată. Atingem apoi o stare de seninătate, în acelaşi timp transparentă, limpede şi trează, în care dihotomia subiect-obiect nu mai există. Dacă, din când în când, în această stare apare un gând, acesta se destramă de la sine, fără a lăsa urme ale trecerii sale, aşa cum pasărea nu lasă nici o dâră pe cer. Nu este însă suficientă încercarea de a opri fluxul gândurilor pentru câteva clipe, aşa cum a făcut William James. Este nevoie de un antrenament personal ce poate dura ani întregi.

Printre numeroşii înţelepţi care şi-au consacrat viaţa meditaţiei, asemenea maestrului meu Khyentse Rinpoche, care a petrecut şaptesprezece ani de izolare în peşteri şi schituri de munte, unii au ajuns la o excepţională stăpânire a spiritului. Cum să dăm crezare mărturiilor lor? În mod indirect. Analizându-i din toate punctele de vedere. Nu iese fum fără foc, am spune noi. Am petrecut douăzeci de ani în preajma unora dintre aceşti maeştri care afirmă existenţa unei conştiinţe imateriale şi posibilitatea perceperii fluxului de conştiinţă al altei fiinţe. Aceştia sunt oameni pe care nu i-am auzit niciodată minţind, care nu au înşelat niciodată pe nimeni, la care nu am descoperit nici urmă de gând, cuvânt sau acţiune care să facă rău celor din jur. Mi se pare deci că este mai rezonabil să le dăm

crezare decât să tragem concluzia că spun verzi şi uscate. La fel, atunci când Buddha spune că moartea este doar o etapă a vieţii şi că dincolo de ea conştiinţa continuă; nu avem capacitatea de a percepe noi înşine această conştiinţă, dar, dat fiind că toate scopurile verificabile şi învăţăturile lui Buddha par veridice şi rezonabile, este mai probabil ca el să spună adevărul decât să mintă. Scopul lui Buddha era iluminarea fiinţelor, nu tulburarea lor, eliberarea de zbucium, nu cufundarea şi mai adâncă în el.

J.F. – Orice ai spune, este mai degrabă o problemă de încredere decât o dovadă.

M. – Conform budismului, există trei criterii care ne permit să considerăm o afirmaţie validă: verificarea prin experienţa directă, deducţia irefutabilă şi mărturia demnă de încredere. Deci aici este vorba despre cea de-a treia categorie. Dar să revenim la aceşti maeştri tibetani care recunosc fluxul de conştiinţă al unui înţelept defunct precum Khyentse Rinpoche. Această recunoaştere care ţine de experienţele meditative le permite să spună în ce fiinţă s-a continuat fluxul de conştiinţă al maestrului defunct, la fel cum am putea spune, dacă un asemenea lucru ar exista pentru creştinătate, că influenţa spirituală a Sfântului Francisc de Assisi se continuă în cutare sau cutare copil.

J.F. – Da, dar cunosc preoţi sau laici, care au toate calităţile morale despre care ai vorbit şi care cred în miracolele de la Lourdes şi în apariţiile de la Notre Dame de Fatima în Portugalia, pe care eu le consider simple fantasmagorii. Este foarte posibil ca cineva să fie perfect sincer ori să nu fi încercat niciodată să înşele pe cineva, dar să se afle sub influenţa iluziilor.

M. – În cazul despre care îţi vorbesc nu avem de a face cu evenimente miraculoase, ci cu experienţe

interioare trăite de numeroşi maeştri de-a lungul secolelor; este altceva.

J.F. – Ah, nu... În cazul unei persoane care pretinde că a fost martorul unui miracol la Lourdes, nu e vorba de o chestiune de interpretare. Persona este convinsă că se află în faţa unui fapt real. Şi este foarte posibil să fie cât se poate de sinceră, să aibă cele mai mari calităţi morale şi să nu vrea câtuşi de puţin să te înşele.

M. – Dar să reluăm cazul precis al lui Khyentse Rinpoche. Unul dintre discipolii şi tovarăşii săi apropiaţi, un maestru spiritual care trăieşte în munţi, la două sute de kilometri de Kathmandu, ne-a trimis o scrisoare spunând că în timpul viselor şi viziunilor apărute spiritului său a primit indicaţii precise asupra numelor mamei şi tatălui încarnării lui Kyentse Rinpoche şi asupra locului unde trebuia să îl căutăm.

J.F. – Şi avem vreo dovadă că nu avea de unde să cunoască numele părinţilor noului-născut şi totuşi le-a dat cu exactitate?

M. – Nu avea de ce să cunoască numele de familie al tatălui şi al mamei. Tatăl tânărului este el însuşi un lama, cunoscut numai după titlul său. În societatea tibetană, nimeni nu se adresează lui sau soţiei sale cu numele de familie. Cât priveşte exactitatea numelor, am fost eu însumi de faţă când scrisoarea a fost înmânată mai-marelui mânăstirii noastre şi am participat la prima lectură. În sfârşit, trebuie să înţelegem că acest maestru căuta reîncarnarea propriului maestru, adică persoana pe care o respectă cel mai mult pe lume. Scopul nu era să găsim un înlocuitor oarecare pentru a ocupa jilţul mânăstirii, ci să identificăm continuitatea spirituală a unui înţelept, în speranţa că va dobândi calităţi care să îi permită să vină în ajutorul altor fiinţe, asemenea predecesorului său.

J.F. – Atunci, pentru a încheia acest dialog care urmăreşte să afle dacă budismul este o religie sau o filozofie, aş spune că descrierea pe care ai făcut-o nu ne permite încă să facem o distincţie. Este puţin din amândouă. Este clar că există şi un element de credinţă. Chiar şi acceptând explicaţiile pe care le-ai dat – iar pe mine unul nu mă conving – tot rezultă că există un element de credinţă, de încredere în anumiţi indivizi şi în mărturiile lor, ceea ce, trebuie să recunoşti şi tu, nu ţine de dovezi raţionale.

M. – Cu siguranţă, dar nu este vorba de o credinţă oarbă şi îmi este mai greu să accept afirmaţii dogmatice decât mărturii bazate pe experienţa şi realizarea spirituală.

J.F. – Asta da, cu siguranţă.

M. – De fapt, în viaţa de zi cu zi, suntem continuu purtătorii unor idei şi convingeri pe care le considerăm adevărate pentru că recunoaştem competenţa celor care ne informează – ei se pricep, ceea ce spun funcţionează, deci trebuie să fie adevărat. De unde încrederea. Dar cei mai mulţi dintre noi ar fi incapabili să dovedească ei înşişi aceste adevăruri ştiinţifice. De altfel, aceste convingeri, cum ar fi cea privind electronul, conceput ca o mică particulă solidă ce gravitează în jurul nucleului atomului, se regăsesc adesea în mentalitatea oamenilor mult timp după ce chiar oamenii de ştiinţă le-au abandonat. Suntem gata să credem ceea ce ni se spune, cu condiţia ca asta să corespundă unei viziuni acceptate despre lume, iar tot ce nu corespunde ni se pare suspect. În cazul abordării contemplative, cauza îndoielii pe care o nutresc mulţi dintre contemporanii noştri faţă de adevărurile spirituale este faptul că nu le-au pus în practică. Multe lucruri sunt calificate ca supranaturale până în ziua în

care înţelegem cum se desfăşoară sau până când le trăim. Cum spunea Cicero: „Ceea ce nu se poate întâmpla nu s-a întâmplat niciodată, iar ceea ce se poate întâmpla, nu este un miracol."

J.F. – Revin totuşi la faptul că în evenimentele despre care vorbeşti există un element de credinţă iraţională.

M. – Ar fi mai corect să vorbim despre un element de încredere, care este bazată pe un întreg ansamblu de elemente observabile. După ce am trăit mulţi ani alături de aceşti maeştri, una dintre cele mai importante învăţături pe care le-am dobândit este că ei sunt în perfect acord cu ceea ce predică. Îmi vorbeai despre experienţa mistică a anumitor preoţi. Creştinătatea a avut, cu siguranţă, înţelepţi foarte mari, aşa cum a fost Francisc de Assisi, dar nu cred că fiecare preot, fiecare călugăr sau practicant sincer şi integru a atins perfecţiunea spirituală. În Tibet, douăzeci la sută din populaţie făcea parte din ordine monahale şi dintre toţi aceşti practicanţi, de-a lungul acestui secol, numai despre treizeci de înţelepţi s-a spus că au atins această perfecţiune spirituală. Cântărind întreaga lor viaţă ajungem la concluzia că aceşti înţelepţi vorbesc în cunoştinţă de cauză atunci când dau indicaţii care permit recunoaşterea unui succesor spiritual. De ce ar încerca să ne înşele? Mai toţi trăiesc ca pustnici şi nu încearcă să convingă pe nimeni sau să iasă în evidenţă. De altfel, pentru a arăta cât de mult condamnă budismul impostura, aş adăuga că una dintre cele patru încălcări majore ale regulii monastice constă în a pretinde că ai atins un nivel spiritual ridicat, oricare ar fi el. Şi se întâmplă ca înţeleptul care l-a recunoscut pe Khyentse Rinpoche în copilul nou-născut să fie unul dintre descendenţii exemplari ai tradiţiei monastice. A învestit mii de

călugări şi nu ar fi îndrăznit să o facă dacă şi-ar fi încălcat vreodată jurămintele. Este deci rezonabil să ne gândim că şi-a împărtăşit viziunile în perfectă cunoştinţă de cauză şi cu toată sinceritatea, pentru a-şi regăsi propriul maestru spiritual.

J.F. – Nu-i pun sinceritatea la îndoială! Doar evidenţiez fenomenul auto-convingerii. Este un fenomen binecunoscut, care există şi în alte domenii. Mulţi oameni s-au auto-convins de justeţea comunismului sau a nazismului, adesea în mod complet dezinteresat. Dacă marile sisteme totalitare – cu care nu compar deloc budismul, acesta aflându-se la polul opus chiar; vorbesc numai din punctul de vedere al auto-convingerii... dacă marile sisteme totalitare nu ar fi fost apărate decât de imbecili şi secături, n-ar fi rezistat nici cinci minute! Drama este că oameni de o inteligenţă superioară, mari savanţi precum Frederic Joliot-Curie sau chiar Albert Einstein au fost, după cel de-al Doilea Război Mondial, comunişti sau tovarăşi de drum ai comunismului. Alţi oameni care i s-au devotat şi-au sacrificat viaţa pentru el, au renunţat la averile lor, la propriile sentimente. Deci problema sinceităţii absolute a persoanei care crede în ceva nu a constituit niciodată o dovadă. Această constatare menţine intactă imaginea budismului, care pentru mine – ca reprezentant al unei tradiţii raţionaliste occidentale – ţine în continuare mai mult de credinţa religioasă, imposibil de verificat, decât de domeniul filozofiei, al înţelepciunii raţionale.

M. – Cred că în următorul nostru dialog, când vom discuta despre raporturile dintre corp şi spirit, o serie de aspecte va aduce, sper, argumente în favoarea mea.

J.F. – Este tot ce îmi doresc.

Fantoma din cutia neagră

JEAN-FRANÇOIS – Examinarea psihologiei budiste şi a raporturilor sale cu psihologia occidentală, aşa cum s-a dezvoltat ea, mai ales începând cu secolul al XIX-lea, ne conduce la examinarea raporturilor dintre conştiinţă şi trup. Ne aflăm în faţa problemei clasice: este omul un compus – faimosul „om dual" despre care vorbeşte Descartes – adică este alcătuit dintr-un spirit plasat în interiorul unui corp? Sau oare acest psihism, separat de învelişul său material, nu este de fapt decât iluzie, aşa cum afirmă toţi filozofii materialişti şi o parte din neuropsihologia modernă?

MATTHIEU – Între anii douăzeci şi anii şaizeci[1], psihologia a fost în mare parte dominată de ideea conform căreia pentru a studia funcţionarea spiritului trebuie observat cu deosebire comportamentul exterior şi exclusă analiza spiritului. Spiritul – s-a spus – nu se poate cunoaşte pe sine însuşi în mod obiectiv. Ceea ce, evident, exclude orice abordare contemplativă. Au fost atunci studiate doar manifestările exterioare ale

[1] Ai secolului al XX-lea. Dialogurile având loc înainte de 1997, anul apariţiei primei ediţii, precizarea secolului se dovedea superfluă [n.ed.]

proceselor mentale, ignorându-se toate procesele mentale ce nu se concretizează în comportamente. Cea mai mare parte a experimentelor s-a realizat, de altfel, pe animale. Această abordare a fost înlocuită, treptat, de ştiinţele cognitive (neuro-ştiinţa, psihologia cognitivă, lingvistica, inteligenţa artificială etc.), care acordă un loc mult mai important stărilor mentale, fie urmărind modul în care activitatea cognitivă primeşte informaţii din lumea exterioară (percepţiile, comunicarea, mişcarea), fie considerând această activitate cognitivă ca fiind autonomă (visele, amintirile, imaginile mentale, dezvoltarea limbajului etc.). Se pare că introspecţia, analiza pe care spiritul şi-o face sie însuşi, nu este considerată nici astăzi un mijloc valid de investigaţie, dat fiind că, deocamdată, rezultatele introspecţiei nu pot fi convertite în fenomene decelabile din punct de vedere fizic.

De altfel, majoritatea neurobiologilor cred că ne putem lipsi întru totul de „fantoma din cutia neagră", adică de însăşi noţiunea de conştiinţă sau de spirit privit ca factor distinct al sistemului cerebral. În opinia lor, structura şi funcţionarea reţelei neuronale precum şi reacţiile chimice şi fenomenele electrice care se produc aici sunt suficiente pentru a explica ceea ce noi numim gândire. Noţiunea de spirit, cu atât mai mult cea de conştiinţă imaterială, rămân lipsite de orice valoare. Cel mai bun model este cel al reţelelor complexe de neuroni distribuiţi în diferite regiuni ale creierului. Această atitudine ar putea fi numită „reducţionistă", din moment ce ea reduce conştiinţa la reacţii chimice şi la o structură biologică.

J.F. – Dezbaterea este, de fapt, mai veche în Occident. Dacă ne raportăm la sfârşitul secolului al XIX-lea, atunci domina deja o şcoală comportamentală,

şcoala behavioristă, sau cea care practica aşa-zisa psihofizică, reducând conştiinţa la stadiul de epifenomen, un fel de licărire adiacentă sistemului neuro-cerebral. Omul era astfel văzut ca un ansamblu de reacţii psiho-chimice şi biologice, iar conştiinţa era considerată o reflectare a acestor procese, fără a avea vreo influenţă asupra lor. O reacţie împotriva acestei şcoli ce a dominat psihologia în anii '50-'70 ai secolului al XIX-lea a avut ilustrul filozof Henri Bergson. În întreaga sa operă, cu deosebire în prima sa carte, teza *Datele imediate ale conştiinţei*, din 1889 şi, mai apoi, în *Materie şi memorie*, din 1900, cea mai importantă şi mai substanţială lucrare consacrată acestei probleme, Bergson încearcă să demonstreze falsitatea perspectivei conform căreia conştiinţa nu este decât reflectarea unui ansamblu de procese neuropsihologice. Ea are o realitate ce nu se reduce la acestea.

Această dispută îşi face apariţia încă din secolul al XVIII-lea, când scriitori precum La Mettrie, autorul cărţii *Omul-maşină*, dezvoltă teza conform căreia omul nu este decât un ansamblu de mecanisme. Alţi materialişti ai secolului al XVIII-lea, precum Helvetius în cartea sa *Despre spirit*, d'Holbach sau Diderot au încercat să demonstreze aceeaşi teză. Este deci o dispută destul de veche care, în context occidental, îşi are originea în cartezianism. Descartes susţine exclusivitatea corporalităţii biologice. Acesta ar fi o „suprafaţă" supusă determinismului lumii exterioare, iar sufletul este total separat de corp, putând totuşi acţiona asupra lui. Descartes merge până la a situa sufletul într-o glandă a creierului, glanda pineală. Toţi marii post-cartezieni, că a fost vorba de Spinoza, Malebranche sau Leibniz, au ridiculizat această teorie. Admiteau că sufletul este separat de corp, dar nu şi că

poate acţiona asupra materiei. Fiecare a inventat apoi teorii subtile şi complicate, unele mai neverosimile decât altele, pentru a explica spontaneitatea voinţei. Hotărăsc, spre exemplu, să-mi întind braţele şi reuşesc, dar nu pentru că sufletul meu acţionează asupra corpului, ci pentru că există două determinisme paralele. Aceasta este teza lui Malebranche. Toţi au încercat să găsească o explicaţie pentru aparenta simultaneitate dintre actele noastre de voinţă şi acţiunile noastre. Am evocat aceşti autori, foarte sumar, pentru a evidenţia că nu este vorba despre o problemă nouă. Iar dezvoltarea ştiinţei moderne şi a neuropsihologiei a condus, într-adevăr, cu mult mai multă precizie la ideea omului neuronal, alcătuit dintr-un ansamblu de mecanisme neuropsihologice, psihismul rămânând un fel de reflectare adăugată acestui ansamblu, fără a-l influenţa.

M. – Occidentul consideră că a rezolvat problema „corp-spirit"?

J.F. – Progresele ştiinţei contemporane mai degrabă au confirmat teza anti-spiritualistă, respingând ideea coexistenţei unui principiu spiritual şi a unui principiu material în om – e vorba despre om situat în sânul naturii. Teza spiritualistă sau dualistă consideră că universul însuşi este compus dintr-o substanţă spirituală şi una materială, ceea ce este un postulat metafizic. Este o veche teză platoniciană, plotiniană, creştină ş.a.m.d. Această întâlnire miraculoasă, această uniune a principiului spiritual cu cel material s-ar produce, luând în considerare fiinţele vii, numai în om. Întreaga filozofie occidentală s-a străduit pe de o parte să explice raporturile dintre corp şi suflet, în greacă dintre *soma* şi *psyche*, şi pe de altă parte să demonstreze că, la moartea corpului, sufletul îl părăseşte pentru a merge să trăiască mai fericit în altă parte.

Împotriva acestei teorii s-a ridicat un întreg curent monist şi materialist care spunea: nu! (Monismul considera că în univers nu există două principii, ci unul singur, materia. S-ar putea susţine şi că acest principiu este sufletul. Totuşi, în ultimele trei secole, dominant a fost mai degrabă monismul materialist.) Omul este o fiinţă materială... asemănătoare biologic celorlalte. Distincţie se face, de fapt, între materie şi viaţă. Îşi are însă viaţa originea în materie? Conştiinţa s-a născut din ansamblul de factori neuro-cerebrali a căror dezvoltare a avut ca rezultat limbajul. Limbajul este în mod esenţial matricea conştiinţei – conştiinţa despre lucruri şi conştiinţa de sine – precum şi instrumentul gândirii. A considera conştiinţa o realitate distinctă de corp este o iluzie. Din punctul de vedere al unui spectator nespecializat, progresul neuropsihologiei moderne mai degrabă a confirmat cea de-a doua teză, cea pe care o numeşti reducţionistă. Care este poziţia budismului în raport cu acest curent dominant?

M. – Budismul distinge între diferite niveluri sau aspecte ale conştiinţei. Aspectul pe care l-am putea numi „primar" corespunde sistemului neuronal, un aspect mai subtil ar putea fi „licărirea" despre care vorbeai, privită ca epifenomen al sistemului neuronal şi, în sfârşit, aspectul esenţial al conştiinţei este cel imaterial. Acest ultim aspect constituie fluxul conştiinţei, ce curge dintr-o viaţă în alta. Acest flux nu are nici început, nici sfârşit, deoarece conştientul nu se poate naşte din nimic, nici din materia neînsufleţită. Fiecare clipă de conştiinţă se naşte dintr-o alta, care o precede şi care generează o clipă de conştiinţă viitoare. Ca şi în fizică, vorbim despre principiul conservării energiei – materia-energie nu poate fi creată, nici nu poate dispărea, ea doar se transformă – am putea vorbi

aici despre un principiu al conservării conştiinţei. Există deci un continuum, un flux de conştiinţă al fiecărei fiinţe, ce se poate transforma, la fel cum apa unui fluviu se poate polua sau purifica. Astfel, în cursul acestor transformări, putem trece de la starea de confuzie a fiinţelor comune la starea de iluminare a unui Buddha.

J.F. – Dar ce răspuns poate da budismul neuropsihologilor care consideră că totul poate fi explicat fără a face apel la noţiunea unui suflet separat de corp?

M. – Apropo de abordarea reducţionistă, aş vrea să mă opresc la exemplul crack-ului –un drog – asupra creierului.

J.F. – Derivatul cărui drog este „crack-ul"?

M. – Al cocainei... Crack-ul este o moleculă simplă care, stimulând producerea dopaminei, poate induce o stare de euforie, care conduce la neglijarea oricărei activităţi pe durata efectului drogului. Individul nu mai mănâncă, nu mai lucrează, nu mai doarme, ci rămâne în această euforie artificială. În plus, acest drog creează dependenţă pentru tot restul vieţii. Singura speranţă de a scăpa este stoparea consumului şi evitarea recidivei, dar tentaţia rămâne. Conform neurobiologilor, se impun două concluzii. Prima este că o singură moleculă poate avea un efect major asupra minţii, dar ne întrebăm cum ar putea interfera cu o conştiinţă imaterială. Conform celei de-a doua concluzii, conştiinţa ar fi cel mult un fel de cititor a tot ceea ce se întâmplă în creier, fără a putea participa cu adevărat la luarea deciziilor. David Potter, cercetător la Universitatea Harvard, care a participat la întâlnirea cu Dalai Lama conchide: „Modul de funcţionare a deciziilor şi a emoţiilor scapă conştiinţei,

asupra lor conştiinţa nu are nici un control; atunci puterea de decizie este calculată pur şi simplu de către celulele nervoase? Conştiinţa ar fi, în aceste condiţii, doar un martor ce înregistrează rezultatul acestor calcule sau al reacţiilor electrice şi chimice, fără a interveni activ în funcţionarea creierului sau în puterea de decizie?" Iată până unde se poate ajunge. Punctul acesta de vedere este majoritar, dar nu reprezintă totuşi unanimitatea în lumea ştiinţifică.

M. – Şi tu ce îi opui?

J.F. – Cred că diferenţa de puncte de vedere reflectă mai degrabă o alegere metafizică decât o dovadă ştiinţifică: ştiinţa respinge ideea de conştiinţă imaterială care, prin definiţie, este imposibil de evidenţiat prin măsurători fizice. Faptul că anomaliile creierului, fie ele naturale sau provocate de droguri, slăbesc semnificativ controlul de sine nu neagă, dar nici nu dovedeşte existenţa unei conştiinţe imateriale. Putem spune foarte bine că acest crack nu are efect asupra conştiinţei imateriale, dar afectează acţiunea ei asupra creierului, „inscripţia sa corporală", ca în situaţia în care un pilot aflat la comanda unui avion avariat nu reuşeşte să menţină traiectoria. Acţiunea crack-ului seamănă mai mult cu interferenţa, cu simularea, decât cu inducerea unei experienţe „fireşti". Şi asta pentru că, după părerea mea, euforia pe care o provoacă nu este decât o lamentabilă simulare a adevăratei stări de bine, a fericirii înţeleptului, de exemplu. Euforia produsă de crack este o suferinţă deghizată: ea atrage după sine alienarea, starea de insaţiabilitate şi sfârşeşte în angoasă, în senzaţia incontrolabilă de „lipsă". Provoacă ruina psihologică a individului, iar aceasta, la rândul său, declanşează ruina fizică. În schimb, seninătatea, fericirea

înțeleptului nu sunt produse de un agent exterior şi sunt, în plus, invulnerabile în fața circumstanțelor existențiale, fie ele favorabile sau nefavorabile, care, de fapt, nu fac altceva decât să întărească starea de fericire şi seninătate. Fericirea aceasta nu este câtuşi de puțin efemeră, ci creşte şi devine mai puternică o dată cu trecerea timpului. Ea nu îl determină pe individ să se retragă într-un paradis artificial – mai exact spus într-un „infern" artificial – ci îl face mai deschis către semenii săi. Această seninătate poate fi comunicată, transmisă.

J.F. – Argumentele tale îmi par insuficiente în fața neuropsihologilor.

M. – Încă ceva: modelul omului neuronal pare să îi refuze conştiinței orice putere de decizie. Dacă acceptăm acest model, tot ce ține de decizie este de fapt determinat de un ansamblu complex de interacțiuni între neuroni, liberul arbitru fiind deci exclus din această schemă.

J.F. – Nu trebuie confundate două probleme. Întâi dacă există în om un principiu spiritual diferit din punct de vedere metafizic de principiul material – adică dacă omul este uniunea a două substanțe eterogene – apoi problema acțiunii şi a libertății umane. Personal, consider că omul se bucură de o anumită libertate. Dar nu cred în existența sufletului, nici în nemurirea sa. Sunt două probleme distincte.

M. – Atunci de unde vine această libertate?

J.F. – Cred într-adevăr că există ceva numit psihism, rezultanta unei evoluții neuropsihologice a creierului şi a apariției limbajului, că în fiecare zi alegem conştient între mai multe posibilități, că nu depindem în totalitate de împrejurări, de pofte, de dorințe, de repulsii, aşa cum se întâmplă, de exemplu, cu animalele. Este o realitate existențială şi folosesc

deliberat acest adjectiv, pentru a aduce aici omagiu unui filozof cu care, în general, nu sunt de acord: Jean-Paul Sartre. Dar această alegere nu se poate face în abstract. Această alegere este variabilă. Ea se înscrie, aşa cum spune Sartre, în cadrul unei „situaţii" pe care nu noi am creat-o. Evantaiul posibilităţilor este fie strâns, fie extins. Sunt împrejurări în care mediul, contextul, ne pun la dispoziţie foarte puţine variante. În timpul unui război, când armata inamică invadează ţara, când nu mai avem nimic, gama posibilităţilor este foarte restrânsă, nu-i aşa?... Nu avem decât o alegere, să fugim sau să murim; uneori nu o avem nici pe aceea de a fugi. În alte împrejurări – şi acesta este motivul pentru care susţin cu fermitate pacea şi democraţia – avem un context mai larg, trăim într-o societate care acceptă mai multe stiluri de viaţă, mai multe tipuri de morală şi unde statul ne asigură, în principiu, securitatea. Într-o astfel de situaţie opţiunile noastre sunt mai numeroase. Tu, spre exemplu, ai ales să devii călugăr budist în loc să rămâi cercetător la Institutul Pasteur. În timpul celui de-al doilea Război Mondial nu ai fi avut această opţiune, nu-i aşa? Deci numai analiza situaţiilor concrete ne permite să credem că, în cel mai bun caz, acţiunea umană îşi are sursa în inteligenţă. Astfel, putem foarte bine susţine că, între anumite limite, există libertate umană, adeziune la anumite valori, respingerea altora, precum şi a acţiunilor ce decurg din ele. Posibilitatea de a acţiona asupra contextului nu este nelimitată, ea ne permite totuşi să optăm pentru cutare sau cutare soluţie practică, pentru cutare sau cutare activitate şi să evităm o alta. Dar asta nu înseamnă totuşi că există în noi un principiu nemuritor şi spiritual.

M. – Budismul nu vorbeşte despre o entitate nemuritoare, ci despre o continuitate, care se schimbă fără încetare. O interdependenţă. Pe de altă parte, nu vorbesc de liberul arbitru în sensul la care te referi tu, adică a alege direcţia proprie, ci pur şi simplu de puterea de decizie în momentul de faţă.

J.F. – Nu îmi place conceptul de liber arbitru pentru că este un concept vechi care implică teza unui suflet ce se bucură de o nelimitată posibilitate de decizie.

M. – În cazul omului neuronal, de unde vine puterea de decizie?

J.F. – Cred că nu cunoaştem încă destul modul de funcţionare a maşinăriei umane, a fiinţei umane, a creierului, pentru a şti acest lucru. Am făcut progrese. Dar din cărţile şi articolele pe care le-am citit sau din conversaţiile pe care le-am avut cu autorii lor, ştiu că suntem abia la începutul cunoaşterii mecanismelor cerebrale. Nu le cunoaştem cu adevărat. Nu văd de ce nu am putea accepta că facultatea de a alege este consecinţa evoluţiei sistemului nervos, aşa cum a apărut el în creierul uman, relativ recent, o dată cu sau imediat după omul de Neandertal, poate o dată cu omul de Cro-Magnon. Să zicem o dată cu *homo-sapiens*, o dată cu limbajul. Constatăm că această facultate este extensia unei anumite dezvoltări a sistemului nervos şi cerebral. Şi constatăm că acest stadiu implică, cuprinde şi permite o posibilitate de alegere, bineînţeles în cadrul unui anumit determinism, determinismul naturii, căreia îi suntem supuşi, fie doar şi în calitate de fiinţe biologice şi, de asemenea, în cadrul determinismelor istorice şi sociologice. Cred că analiza fiecărui destin uman şi a istoriei societăţilor ne permite să spunem că posibilitatea de a alege în

orice moment între mai multe tipuri de acţiuni a existat dintotdeauna, cu excepţia cazurilor extreme de constrângere totală. La asta foloseşte gândirea. La asta foloseşte raţiunea. La asta foloseşte informarea. Înseamnă suspendarea acţiunii, posibilitatea de a lua în considerare mai multe ipoteze, mai multe conjuncturi, de a proceda asemenea jucătorului de şah care încearcă să prevadă cu mai multe mutări înainte şi analizează consecinţele unei anumite alegeri în raport cu alta.

M. – Atunci, vorbind de omul neuronal, ce înţelegi prin: „la asta foloseşte gândirea", pentru că el n-ar fi, de fapt, decât un calculator construit din carne.

J.F. – Posibilitatea de a alege nu este decât un fapt ce ţine de experienţă.

M. – Exact, o experienţă subiectivă.

J.F. – De altfel, dacă n-ar fi adevărat, dacă, aşa cum pretind marxiştii, de exemplu, înlănţuirea evenimentelor s-ar supune doar determinismului materialismului istoric, nu văd la ce-ar mai servi guvernele, instituţiile internaţionale, institutele de ştiinţă politică. Dacă spunem că s-a întâmplat ceea ce trebuia să se întâmple, dacă susţinem că e inutil să ne întrebăm ce-am fi putut să facem şi că Istoria nu se face cu „dacă"... atunci tribunalele nu ar mai trebui să condamne pe nimeni, nici măcar pe făptuitorii de crime împotriva umanităţii.

M. – Într-adevăr, dacă toţi cei care, ca în Bosnia, hotărăsc de pe-o zi pe alta să îşi ucidă vecinii nu sunt decât victimele proastelor conexiuni neuronale, atunci nu ne-ar rămâne decât să le acordăm o pensie pe viaţă! Condamnarea lor ar fi sinonimă cu practicarea eugeniei. Motivaţia noastră este cea care hotărăşte dacă un act este negativ sau pozitiv, iar această motivaţie este o formă a fluxului conştiinţei noastre.

J.F. – Prin urmare, pentru a reveni la punctul central al discuţiei, cred că putem foarte bine să nu negăm existenţa libertăţii individuale, a libertăţii umane în sens mai larg, fără să admitem totuşi, în plan metafizic, că omul are două instanţe, un principiu spiritual şi un principiu material.

M. – Sigur, dar să revenim la momentul iniţial al unei decizii. Putem presupune că sistemul neuronal se află în acel moment într-o anumită stare de echilibru, caracterizat printr-un anumit număr de parametri proveniţi din memorie, rezultaţi din condiţionări etc. Acest echilibru se poate rupe într-o direcţie sau alta. În afară de voinţă, de gândire, cine va determina direcţia spre care se va îndrepta sistemul?

J.F. – Da ... atunci când sistemul e susceptibil că o poate face.

M. – De exemplu, putem, în anumite limite, să ne ţinem de bunăvoie respiraţia, putem hotărî să ne sacrificăm propriul interes pentru cel al semenilor, să devenim călugări, să renunţăm la pasiuni chiar dacă ele par a fi tendinţe biologice normale etc.

J.F. – Da, dar să nu rămânem în abstract. Voinţa nu este niciodată absolută; ea este legată de un anumit număr de constrângeri. Înţelepciunea constă în a ţine cont de ele, în a ne aminti că voinţa nu este niciodată totală, cum nici servitutea nu este. Expresia „liberul arbitru" implică ideea unei libertăţi totale a fiinţei umane, ca şi cum ar fi un Dumnezeu suveran ce-şi poate impune voinţa asupra realului. Or, nu este deloc cazul.

M. – Nu, nici în budism, unde se vorbeşte despre interacţiune între o conştiinţă imaterială şi corpul căruia îi este momentan asociată. Fluxul conştiinţei îşi urmează cursul şi după moarte, independent de corp. El este cel care cunoaşte diferite stări ale existenţei,

între fiecare naştere şi fiecare moarte. Urma sau „inscripţia corporală a spiritului", pentru a folosi expresia lui Francisco Varela, este raportul dintre sistemul cerebral şi gândire. Am mai putea numi această inscripţie aspectul primar al conştiinţei, deoarece ea este asociată corpului fizic. Facultatea conştiinţei subtile de a interacţiona cu acest corp explică puterea de decizie. Budismul descrie această interacţiune în termeni care îi sunt proprii: corpul este străbătut de canale subtile, prin care circulă energie. Transformările şi mişcările acestor energii provocate de percepţii şi de cauze externe declanşează gândurile. Iată influenţa corpului asupra conştiinţei imateriale. În schimb, conştiinţa imaterială poate şi ea exercita o influenţă asupra acestor energii, influenţă care se traduce tocmai prin puterea de decizie.

J.F. – Aceasta e metafora „ghost in the machine", a fantomei din mecanism. Este şi teza bergsoniană a conştiinţei care depăşeşte facultăţile creierului.

M. – Chiar există o fantomă în maşinărie: este fluxul conştiinţei noastre. Acest curent, repet, nu implică existenţa unei entităţi permanente pe care ar transporta-o dintr-o viaţă în alta. El păstrează totuşi caracteristicile propriei istorii. Această conştiinţă permite voinţei să influenţeze corpul, în limitele fiziologice permise.

J.F. – Cum se armonizează conştiinţa şi creierul?

M. – Nu negăm că gândirea, imaterială cum este, se actualizează în creier prin reacţii chimice, că se traduce prin procese fiziologice care acţionează asupra corpului şi că aceste procese au, la rândul lor, o influenţă asupra conştiinţei. Această interacţiune subzistă atâta timp cât conştiinţa este asociată corpului. Dar adăugăm că ceea ce ghidează funcţionarea creierului şi a

deciziilor sale, este conştiinţa imaterială. Negarea acestui lucru este alegerea metafizică a oamenilor de ştiinţă, aşa cum afirmarea sa este alegerea metafizică a budismului. Alegerea budismului se bazează pe experienţa vieţii contemplative. Este posibil ca ştiinţa să nu găsească această conştiinţă – fiind imaterială, ea scapă prin natura ei modului de investigare propriu ştiinţelor fizice – dar a nu găsi ceva nu este dovada inexistenţei sale. Deci, la urma urmelor, singura modalitate de a tranşa discuţia este să cercetăm dacă există indicaţii indirecte, susceptibile a demonstra existenţa unei conştiinţe imateriale separate de corp. Conform terminologiei budiste, conştiinţa subtilă sau imaterială este „fără formă", dar nu este „non-existentă" sau „non-manifestată", atâta vreme cât este capabilă să îndeplinească o funcţie. Această conştiinţă poartă în sine capacitatea de a interacţiona cu corpul. Poate, aşadar, o forţă imaterială să acţioneze asupra unui corp fizic? Atunci când Kepler a spus că mareele erau provocate de atracţia lunii, Galilei a replicat că este o „fantezie ocultă" şi că a crede că se poate acţiona de la distanţă, fără o legătură materială, este complet împotriva legilor naturii...

J.F. – Kepler a spus asta? Înaintea lui Newton?

M. – Da, şi Galilei l-a luat pe Kepler drept nebun de legat. La fel, dacă-i spui unui orb că poate vedea, că poate percepe ceva la distanţă, va crede că e vorba despre o putere supranaturală sau parapsihologică.

J.F. – Stai... Introduc aici o chestiune prejudicială. N-am avut niciodată încredere, ca filozof de meserie, în modalităţile care exploatează inovaţii ale ştiinţei cu scopul de a justifica teze metafizice. Nu cred că acesta este rolul ştiinţei. Iau un exemplu, legat de principiul indeterminării al lui Heisenberg. Pe vremea când îmi

făceam studiile de filozofie – adică la începutul celui de-al doilea Război Mondial – indeterminismul în micro-fizică era marele fenomen ştiinţific al momentului. Toţi filozofii spiritualişti au exploatat această noţiune de indeterminare pentru a spune: „Ah! Vedeţi! Liberul arbitru este perfect posibil pentru că materia nu este complet determinată"... Nu apreciez câtuşi de puţin acest tip de raţionament. De altfel, acest exemplu este puţin demodat astăzi. Nu este nici o legătură între indeterminismul din micro-fizică şi capacitatea acţiunii umane de a determina într-o mai mare măsură fenomenele naturale. Mai târziu au apărut alte modalităţi de utilizare a ceea ce eu numesc „discipline de sprijin". Michel Foucault s-a servit de lingvistică într-un mod de altfel puţin riguros pentru a scrie *Cuvintele şi lucrurile*. Acest tip de parazitare a ştiinţei de către metafizică revine periodic; el datează, de altfel, din secolul al XVIII-lea. Nu mi-a părut niciodată foarte riguros.

M. – Sunt de acord că aceste comparaţii sunt puţin artificiale. Filozofia budistă este suficient de consistentă pentru a se putea lipsi de ele. Cu toate acestea, astfel de comparaţii ne permit uneori să construim un pod, sau măcar o pasarelă, între formulările sale şi cele ale filozofiei occidentale şi favorizează astfel o mai mare deschidere a spiritului.

J.F. – Sugestia conform căreia există un principiu spiritual ataşat creierului, dar care îi depăşeşte facultăţile, constituie exact teza lui Bergson din *Materie şi memorie*, lucrare pe care am menţionat-o deja. Această carte este rezultatul unei perioade în care neurofiziologia era legată de studiul afaziei. Demonstrând că afazia, adică pierderea limbajului, fie ea totală sau parţială, este legată de leziuni cerebrale bine localizate, neurofiziologia considera dovedit faptul că

distrugerea anumitor părţi din creier produce distrugerea conştiinţei. Prin urmare, conştiinţa nu este mai mult decât creierul, decât celulele cerebrale. Pentru a încerca să combată această concluzie, Bergson a studiat timp de şase ani literatura despre afazie. El pretinde a fi demonstrat în cartea sa că memoria, cu alte cuvinte conştiinţa, „depăşeşte" capacităţile creierului. Ea este agăţată acolo precum „paltonul în cuier", spune el, dar nu se reduce la asta, aşa cum paltonul nu se reduce la a fi un simplu cuier, iar supranaturalul nu se reduce la natură.

M. – Faptul că o leziune a anumitor părţi din creier ne influenţează atât de puternic gândurile şi facultăţile nu dovedeşte nimic în ultimă instanţă, nici într-un sens, nici în altul. Dacă există o conştiinţă imaterială, înseamnă că ea nu se poate exprima normal într-un creier dereglat sau deficient. La polul opus, atunci când moartea separă conştiinţa de corp, această conştiinţă nu mai poate da ordine corpului. La fel, putem accepta că drogurile împiedică interacţiunea dintre o conştiinţă imaterială şi suportul său corporal.

J.F. – Nu cumva existenţa unei conştiinţe imateriale este o realitate indispensabilă budismului, din cauza unei anume noţiuni fundamentale a doctrinei: reîncarnarea?

M. – Realmente, singurul lucru care ar dovedi în mod definitiv realitatea unei conştiinţe imateriale ar fi existenţa reîncarnării. Dar aş vrea mai întâi să spun câteva cuvinte despre transmiterea gândului, fapt care presupune şi el o conştiinţă imaterială. Pentru tibetani este aproape o banalitate să accepte transmiterea gândului, atât de numeroase sunt exemplele relatate nu numai în texte, ci şi în viaţa de zi cu zi, ca urmare a contactului cu diverşi maeştri spirituali. Această

transmitere este considerată o manifestare a interdependenței fenomenelor. Dar pentru că nimic nu se compară cu experiența personală, mă văd obligat să apelez la experiența mea. În timpul celor douăzeci de ani trăiți pe lângă maeștrii tibetani, am constatat de mai multe ori că erau conștienți de gândurile foarte precise pe care eu însumi sau unii dintre prietenii mei tocmai le avusesem. Nu voi da decât un exemplu, acela care m-a uimit cel mai mult. Mă aflam cu primul meu maestru, Kangyur Rinpoche într-un schit și în timpul unei meditații mi-au venit în minte animalele pe care le omorâsem în tinerețe. Fusesem de mai multe ori la pescuit – până la vârsta de cincisprezece ani, când am devenit, subit, conștient de ceea ce însemnă să ucizi și să provoci suferință unei ființe vii – și o dată trăsesem cu puşca într-un şobolan. Gândurile acestea se amestecau cu un profund regret și nu-mi venea să cred că am putut să fiu atât de orb la suferința altora și să o consider banală. M-am hotărât deci să îl găsesc pe Kangyur Rinpoche și să îi spun ce făcusem – să mă spovedesc, într-un fel. Am ajuns la el. Nu vorbeam încă tibetana, dar fiul său era acolo...

J.F. – Și juca rolul de interpret...

M. – Când m-a văzut, Kangyur Rinpoche m-a privit zâmbind și, înainte să apuc să rostesc vreun cuvânt din „spovedanie", i-a spus câteva vorbe fiului său care mi-a tradus următoarele: „Câte animale ai ucis în viața ta?"

J.F. – Interesant.

M. – Pe moment, acest eveniment mi s-a părut foarte firesc. Am zâmbit. Nu mi se părea că mă aflu într-o atmosferă ciudată și supranaturală! Dar în același timp... Este suficientă o singură experiență pentru a-ți deschide spiritul. Se zice că e de ajuns să guști o picătură din ocean ca să știi că este sărat.

J.F. – Sunt perfect de acord... Dar faptul că anumite structuri mentale pot să comunice cu alte structuri mentale – fapt constatat foarte rar, dar în sfârşit, constatat de unii, cum e cazul tău în exemplul pe care l-ai dat – nu certifică pe deplin că există în om un principiu pur spiritual.

M. – Nu îl certifică pe deplin, dar creează serioase condiţii pentru a-l presupune. Trebuie spus apoi că aceşti maeştri spirituali tibetani au întotdeauna o atitudine foarte umilă. Poate trăiesc în mod constant astfel de experienţe, dar nu lasă decât rareori să se vadă acest lucru. Nu le place să îşi etaleze puterile şi nu caută să impresioneze pe nimeni. Această facultate e relativ obişnuită la marii maeştri tibetani şi este întotdeauna însoţită de o înaltă realizare spirituală. Nu am observat-o niciodată la practicanţii obişnuiţi şi nici nu i-am auzit vorbind despre ea.

Or, aceşti maeştri vorbesc din proprie experienţă despre o conştiinţă de după moarte. Apreciind capacităţile de care dau dovadă şi desăvârşirea evidentă la care au ajuns, mi se pare mai probabil să spună adevărul decât să mintă. E tot ce pot să spun.

J.F. – Exact acelaşi tip de raţionament, aceste consideraţii pe care tocmai le-ai dezvoltat le regăsim în numeroase dialoguri ale lui Platon. Fiinţe care au atins un înalt grad de spiritualitate, a căror manifestare de detaşare, de umilinţă şi de noblete în acelaşi timp afirmă caracterul lor excepţional, par a fi înzestrate cu o percepţie a fenomenelor supranaturale. Cei sensibili la această argumentaţie găsesc aici tot atâtea elemente ce susţin ipoteza unui principiu spiritual şi a nemuririi sufletului. Dar dacă ipoteza nu este dublată de credinţă, ei nu pot ajunge la această concluzie printr-o simplă demonstraţie constrictivă.

M. – Dacă definim credința ca o convingere născută din experiență, de ce n-am săvârși atunci acest act de credință? Sigur, împărtășirea acestei convingeri cuiva care nu a trăit aceeași experiență rămâne întotdeauna dificilă.

J.F. – Evident! Or, singura demonstrație valabilă presupune independența față de cutare sau cutare experiență subiectivă.

M. – De ce singura? Credința budismului nu este credința oarbă și irațională în anumite dogme. André Migot spune în cartea sa despre Buddha[2]: „credința devine superstiție când se îndepărtează de rațiune sau când, mai mult chiar, i se opune. Dacă se asociază însă rațiunii, atunci îi interzice acesteia să rămână un simplu joc intelectual". Nu este deci vorba doar despre un act de încredere aici. Cred chiar că, din punct de vedere rațional, este o situație foarte probabilă și ține de explicația cea mai verosimilă.

J.F. – Iată deci marea tentativă permanentă – spun bine tentativă – efortul care constă în a raționaliza iraționalul. Aici, din nou, referința de bază se face la Platon sau la Pascal. Înseamnă să încercăm printr-o dialectică de tip platonician, nu de tip hegelian, printr-o argumentație foarte strânsă, foarte rațională în arhitectura sa „cuvânt cu cuvânt", să ajungem prin raționament la demonstrarea unui lucru ce nu ține de raționament. În acest context, ajungem întotdeauna la o limită ultimă, căci există mereu un prag de trecut care nu mai depinde de demonstrație.

M. – Anumite praguri merită trecute! Comportamentul înțelepților pare perfect coerent, fără cea mai

---

[2] *Le Bouddha*, Club Français du Livre, 1960, Complexe, 1990 [n.a.]

mică notă falsă. De ce, revenind la experienţa lor cu privire la fluxul de conştiinţă imaterială ce se transmite după moarte, de ce toate aceste fiinţe de excepţie, cei care sunt încă în viaţă şi cei care au traversat istoria budismului, ar începe dintr-o dată să fabrice false adevăruri?

J.F. – Nu! Actul de credinţă nu este neapărat o înşelăciune. Dar este doar o mărturie, ca în cunoaşterea de tip istoric, nu o dovadă absolută.

M. – Atenţie, noi suntem cei care săvârşim actul de credinţă! Nu au nici o legătură cu asta cei care, asemenea lui Buddha, afirmă imaterialitatea conştiinţei, continuitatea fluxului său şi după moarte şi posibilitatea recunoaşterii unui flux de conştiinţă între altele. Pentru ei este vorba despre o experienţă directă, nu despre credinţă.

J.F. – Este aproape aceeaşi situaţie ca în cazul misticilor din tradiţia occidentală. Dacă ne gândim la Sfântul Ioan al Crucii, la Sfânta Caterina de Sienna şi la alţii care L-au văzut, în timpul vieţii pe Dumnezeu, în stările lor de exaltare sau de extaz, ei bine, aceştia au avut experienţa divinităţii. Iar majoritatea creştinilor îi cred pe cuvânt sau nu, câteodată, fără a se îndoi însă de onestitatea sau de umilinţa lor. Nu îi deranjează că mărturia lor nu este echivalentul unei demonstraţii raţionale. Ceea ce constat în acest tip de raţionament este că acţionăm pe două căi diferite. Pe de o parte, recuperăm anumite aspecte ale ştiinţei pentru a încerca să arătăm, cu mijloacele demonstraţiei raţionale, existenţa unui principiu spiritual şi nemuritor; şi pe de altă parte, facem apel la experienţele suprasensibile şi supranaturale trăite, poate, cu toată sinceritatea de cel care le povesteşte, persoană foarte respectabilă de altfel, ce nu are, probabil, intenţia de a păcăli. Nu este însă de

ajuns! Istoria omenirii e plină de oameni de bună credinţă care s-au înşelat!

M. – Cum ne putem înşela cu privire la o experienţă de acest gen?

J.F. – Cineva poate avea o experienţă care, presupune el, stabileşte existenţa unui principiu ce se perpetuează în lumea de dincolo, când, de fapt, nu e decât o impresie. Individul în cauză nu s-a înşelat? Asta nu constituie o demonstraţie pentru cel care nu a trăit experienţa respectivă. Şi nu poate rămâne decât în categoria probabilităţii sau a posibilităţii.

M. – Nu poate fi dovedită decât prin experiment personal.

J.F. – Asta e problema!... Cât despre încercările de a demonstra raţional existenţa lui Dumnezeu sau a nemuririi sufletului, bibliotecile de filozofie şi de teologie sunt pline de aşa ceva! Sunt tone, de secole întregi... Din păcate, nu au fost niciodată de ajuns pentru a demonstra raţional existenţa lui Dumnezeu şi a nemuririi sufletului! De aceea Kant, la rândul său, încearcă demonstrarea indirectă, prin noţiunea de bine şi prin morală. Dar mai ales prin raţionalitate.

M. – Tot o dovadă indirectă este şi cea invocată de mine: validitatea mărturiei. Trebuie să abordăm însă şi o a doua problemă; este vorba despre persoanele care îşi amintesc existenţele anterioare, căci, în cele din urmă, abia această discuţie ar putea clarifica problema reîncarnării.

J.F. – Da, bineînţeles, cu condiţia ca aceste persoane să ne poată convinge că este vorba despre amintiri reale şi nu despre un roman... Şi Pitagora pretinde a-şi reaminti toate viţile anterioare!

M. – Au fost consacrate mai multe studii cazurilor de acest gen. Sogyal Rinpoche a menţionat în cartea

sa[3] două cazuri dintre cele mai interesante, printre care cel al unei nepoate a lui Punjab, în India, care-şi amintea o mulţime de detalii despre împrejurările morţii sale, despre familia precedentă, despre casa ei etc. Faptele au fost descrise şi de observatori trimişi de Dalai Lama. Eu n-am nici o experienţă directă referitoare la asta şi nici n-ar folosi la nimic să punem la îndoială validitatea acestor mărturii. Singurul lucru despre care aş putea vorbi în cunoştinţă de cauză este ceea ce se întâmplă în lumea tibetană în legătură cu copiii consideraţi continuarea spirituală a înţelepţilor defuncţi. Există numeroase cazuri în care aceşti copii au recunoscut discipolii maeştrilor dispăruţi, au recunoscut obiecte care le-au aparţinut, locuri unde au trăit.

J.F. – S-a demonstrat asta?

M. – Sunt raportate sute de cazuri în istoria Tibetului. Personal, am auzit câteva mărturii directe de care n-am nici un motiv să mă îndoiesc, pentru că am fost martor.

J.F. – Dar ce înţelegem prin faptul că un copil de trei ani recunoaşte pe cineva?... Îi zâmbeşte? Îi face cu mâna?

M. – Uneori strigă pe nume pe cineva din anturajul maestrului dispărut.

J.F. – Fără să îl fi auzit vreodată pronunţat? Asta-i bună!

M. – Îţi voi da două exemple. Mai întâi unul la care n-am fost martor, dar care mi-a fost povestit de cineva în care am încredere. Este cazul unui mare înţelept mort în 1903. Se numea Dudjom Lingpa şi trăia în Amdo, în nord-estul Tibetului. Cu puţin înainte de moartea sa, el le-a cerut discipolilor să plece în regiunea Pemakeu, în sudul

---

[3] *Le livre tibétain de la vie et de la mort* (Cartea tibetană a vieţii şi a morţii), La Table Ronde, 1993 [n.a.]

Tibetului, aproape de frontiera cu India, la două luni de mers distanţă de Amdo. La moartea maestrului, încrezându-se în ultimele sale cuvinte, o sută de discipoli au plecat spre Pemakeu, în speranţa că vor găsi acolo reîncarnarea înţeleptului. Timp de cinci ani au căutat zadarnic, apoi s-au întors unul câte unul. Doar cincisprezece neobosiţi şi-au continuat hotărâţi căutările. Într-o zi, au ajuns la intrarea într-un sat unde se juca un grup de copii. Printre ei alerga un băieţel care le-a spus părinţilor: „Astăzi vor veni nişte prieteni, trebuie să le pregătim masa". Copii se distrau sărind peste un mic zid de piatră.

J.F. – Ce vârstă avea copilul?

M. – Cinci sau şase ani... Deci, când au ajuns călugării, copilul tocmai se împiedicase de o piatră şi era cât pe ce să cadă, dar i-a întins mâna unui lama aflat lângă el, strigându-l: „Yeshe, ajută-mă!". Era chiar numele acelui lama. Asta l-a şocat, dar nu a spus nimic pe moment. Călătorii au fost apoi invitaţi să împartă mâncarea casei. Se întâmpla ca acest lama Yeshe să poarte la gât un relicvar conţinând o şuviţă de păr. La vederea relicvarului, copilul a strigat: „Oh! Dar este părul pe care ţi l-am dat". Era, într-adevăr, o şuviţă de păr pe care fostul înţelept i-o dăduse. Acest copil a devenit Dudjom Rinpoche, care a murit în 1987 şi care a fost unul dintre principalii mei maeştri spirituali.

Acum iată povestea la care am asistat personal, cea a reîncarnării lui Khyentse Rinpoche, maestrul lângă care am trăit timp de cincisprezece ani.

J.F. – Cel pe care l-am cunoscut la Darjeeling în 1973?

M. – Nu... Cel pe care l-ai întâlnit în Bhutan în 1986. A fost identificat de unul dintre cei mai apropiaţi discipoli ai săi – şi el un mare maestru – care are acum şaizeci şi doi de ani şi trăieşte în Nepal, în munte. El

este cel care a avut visele şi viziunile despre care vorbeam ieri, care au permis găsirea copilului. Am participat personal la căutări. O dată ce a fost descoperit copilul, s-a hotărât să se facă o ceremonie de longevitate într-o peşteră sacră din estul Nepalului. Ne-am dus deci în această peşteră în apropierea căreia era retras acest înţelept, care se numeşte Trulshik Rinpoche. O sută de foşti discipoli ai lui Khyentse Rinpoche ne-au însoţit cu această ocazie. În timpul ceremoniei Trulshik Rinpoche i-a citit copilului numele care îi fusese dat de Dalai Lama, i-a oferit haine de ceremonie şi a înfăptuit în cinstea sa un ritual de viaţă lungă. În ultima zi, a avut loc o petrecere în timpul căreia maestrul care oficiază le oferă participanţilor o substanţă sacră. Ne aşteptam ca Trulshik Rinpoche, care prezida ceremonia, să împartă această substanţă. Or, copilul, văzându-l pe Trulshik Rinpoche că începe, a hotărât să o împartă el însuşi – deşi nu avea atunci decât doi ani şi jumătate. Foarte calm – scena a durat cinci minute – şi-a chemat mama, i-a dat o picătură din substanţă, apoi pe nepotul lui Khyentse Rinpoche, pe care îl cunoştea, şi douăzeci de persoane ale căror nume nu le auzise decât o dată sau de două ori. Chemându-i, pronunţa distinct numele mai multor persoane care îi fuseseră prezentate în ajun.

J.F. – La doi ani şi jumătate! Dar la această vârstă de-abia vorbeşti!

M. – Cu greu, dar suficient pentru a chema aceşti oameni pe nume.

J.F. – Asta presupune o memorie fenomenală!

M. – De exemplu, în ajun, când ţineam copilul în braţe, i l-am arătat pe prietenul meu Luc, un inginer francez, şi el discipol al lui Khyentse Rhinpoche, care construieşte în acest moment una dintre mânăstirile noastre din India şi i-am spus, aproape în glumă:

„Acesta este Luc, cel care vă construieşte mânăstirea la Bodhgaya". A doua zi l-a strigat pe Luc pe nume şi i-a dat această binecuvântare. Ei bine, copilul este foarte isteţ şi înzestrat cu o memorie uimitoare. Dar nu asta este cel mai surprinzător.

În asistenţă – să fi fost o sută de persoane – se afla un grup de buthanezi care tocmai sosiseră – după trei zile de mers de la frontiera nepaleză – şi printre care se afla un bătrân servitor al defunctului Khyentse Rinpoche. După ce copilul i-a binecuvântat pe toţi cei care stăteau în apropierea lui, un călugăr l-a întrebat: „Ei bine... aţi terminat?"; el a răspuns: „Nu, nu." şi a îndreptat degetul spre cineva din micul grup. Un alt călugăr s-a deplasat ca să desemneze diferitele persoane aşezate în direcţia pe care o arăta copilul – „Acela?", „Aceasta?", „Aceea?" – până când a ajuns lângă bătrânul servitor buthanez şi copilul a spus: „Da! El!". L-au chemat deci pe bătrân şi copilul, urcat pe tron, i-a dat binecuvântarea. Omul a izbucnit în lacrimi.

J.F. – Este uimitor. Voi spune totuşi încă o dată că acest gen de evenimente nu constituie dovezi decât atunci când le trăieşti tu însuţi. Chiar dacă eşti convins de sinceritatea absolută a martorilor.

M. – Înţeleg prea bine. Nu relatez acest caz decât pentru că l-am trăit. Îmi permit să citez acest eveniment, deoarece are pentru mine o doză de adevăr mai mare decât lucrurile despre care doar am auzit. Dar trebuie să adaug că am auzit vorbindu-se despre zeci de evenimente similare. Dalai Lama, care este însăşi întruchiparea sincerităţii şi onestităţii, povestea la fel atunci când era întrebat dacă avea amintiri de acest gen: „De când am ajuns la Lhassa le-am spus celor din anturajul meu că dinţii mei se găseau într-o cutie, într-o anumită încăpere din Norbulingka, palatul de

vară. Atunci când au deschis această cutie au găsit aici proteza dentară care i-a aparţinut celui de-al treisprezecelea Dalai Lama. Am arătat cutia cu degetul şi am spus că dinţii mei sunt acolo... dar în prezent nu-mi mai amintesc nimic!"

Adesea, aceşti tineri, numiţi *tulku*, ceea ce înseamnă „corp manifestat", sau *yangsi* care înseamnă „cel sau cea care a revenit la existenţă" sunt supuşi unor teste. Iar unul dintre testele clasice constă în dispunerea în faţa lor a zece şiraguri de mătănii, unele noi, făcute din perle lucioase, printre care se aşază un şirag de mătănii ce a aparţinut defunctului, adesea mai puţin frumos decât celelalte. Copilul trebuie să aleagă şiragul cel bun, fără greş. La fel se procedează şi cu obiectele rituale, clopote, de exemplu, şi alte obiecte obişnuite folosite de maestrul dispărut. Sunt teste clasice care au fost executate de sute de ori în Tibet, dar nu am asistat la ele; de aceea rămân la ceea ce am putut observa eu însumi.

J.F. – Bun... să zicem că asta face parte din credinţele metafizice ale budismului. Mai mult chiar, cred că asta caracterizează toate convingerile de ordin metafizic, ca să nu zic religios. În ceea ce priveşte gândirea raţională, ea se caracterizează prin faptul că orice demonstraţie poate fi comunicată, impusă chiar, inclusiv cuiva care nu a participat la realizarea experienţei şi care nu ar fi capabil să conducă acest experiment personal, dar care este nevoit să accepte reconstituirea mereu posibilă. Dimpotrivă, tipul de experienţă despre care vorbeşti nu este întru totul convingător decât pentru cel care l-a trăit. Este o mărturie unică, din aceeaşi categorie cu mărturisirile misticilor sau ale tuturor celor care au trăit o experienţă ieşită din comun, religioasă sau de alt fel.

M. – Înțeleg bine criteriile gândirii raționale și faptul că demonstrațiile sale ne pot fi transmise sau impuse tuturor. Convingerea privind adevărul unei demonstrații matematice, de exemplu, se naște în spirit, nu-i așa? Dacă ea are o aplicare fizică, atunci poate fi verificată și experimental. Gândirea contemplativă duce la o convingere ce se naște, și ea, tot în spirit. Forța certitudinii care se naște dintr-o viață de practică contemplativă, dintr-o viață trăită lângă un maestru spiritual, este la fel de puternică precum cea care se naște din demonstrația unei teoreme. Cât despre verificările experimentale, singura diferență este aceea că ele sunt cel mai adesea interioare, ceea ce nu le alterează autenticitatea. Aspectele exterioare – bunăstarea, toleranța, compasiunea, înțelepciunea – nu sunt decât „semne" ale realizării interioare.

J.F. – Nu contest că ele sunt autentice pentru cei care le trăiesc. Pe parcursul dialogului nostru ce vizează precizarea sensului budismului pentru un occidental, mă voi rezuma însă la a sublinia că dimensiunii înțelepciunii practice, pur psihologice, i se adaugă, fără îndoială, o dimensiune metafizică, supranaturală.

M. – Pentru a reveni la evenimentele amintite, nu este vorba nicidecum despre o experiență mistică, iar mărturia pe care o aduc nu are nimic metafizic. Este vorba despre evenimente pe care le-am văzut cu ochii mei, și asta nu într-o stare de exaltare, ci în împrejurările cele mai liniștite, aș spune aproape cele mai „banale" care pot exista. Și pentru că amintești mărturiile mistice, aș vrea să deschid o paranteză ca să te avertizez că uneori facem eforturi să depreciem acest gen de mărturii prin ceea ce am putea numi „materialismul medical", care constă în a spune că

Sfânta Tereza de Avila era isterică, Sfântul Francisc de Assisi avea tulburări psihologice ereditare, Sfântul Pavel a suferit o criză de epilepsie pe drumul Damascului etc. Apoi că Ioana d'Arc era schizofrenică. În ceea ce priveşte faptele tânărului *tulku* al maestrului meu, pot să te asigur că nu eram într-o „stare mistică" şi fără să vreau căutuşi de puţin a-mi impune convingerea interioară, nu pot să mă îndoiesc totuşi de simţurile mele!

J.F. – Da, dar chiar dacă nu recurgem la explicaţiile degradante, dispreţuitoare chiar, pe care tocmai le-ai evocat, putem orice-ar fi, ba chiar trebuie, conform metodologiei, să distingem între tipul de dovadă care poate fi comunicată şi impusă majorităţii oamenilor şi acel tip care nu constituie o probă decât pentru cel care a trăit o anumită experienţă.

M. – Este o problemă de metodologie: dacă refuzăm un fenomen pentru că este excepţional şi imposibil de reprodus, cum vom putea atunci să recunoaştem că el corespunde realităţii, atunci când este într-adevăr cazul?

J.F. – Cred că este nevoie să îl refuzăm atât timp cât nu l-am trăit personal.

M. – Dar atunci nu ar putea fi acceptate decât lucrurile vizibile sau constatabile de toată lumea în acelaşi timp!

J.F. – După părerea mea, ceea ce evoci tu intră în categoria mărturiei istorice, nu a dovezii ştiinţifice. Or, mărturia istorică – de genul: „Cineva a spus asta. Eram acolo, l-am auzit" – este un argument de mare valoare, în lipsa căruia istoria nu ar exista, dar nu este niciodată o dovadă definitivă. Orice istoric poate fi pus în situaţia de a contesta un alt istoric, de a spune: „Am găsit o altă sursă care dovedeşte că această mărturie este falsă

sau parţială". De aceea Istoria este o ştiinţă, dar nu o ştiinţă exactă. Ea se bazează exclusiv pe mărturia unui număr limitat de indivizi cu privire la o experienţă care nu este reproductibilă. Şi încă Istoria, nu este chiar mai ştiinţifică decât mărturiile despre care vorbeşti, căci în afară de mărturiile personale, ea se sprijină pe documente şi monumente impersonale, chiar dacă sunt supuse şi ele diferitelor interpretări. În cazul experienţelor supranaturale, se confruntă două mentalităţi. Nu vom continua acum pe această temă... Trebuie să rămânem la această idee: dacă nu ne integrăm unui anumit sistem de credinţă – în sensul cel mai nobil al cuvântului, repet – întotdeauna va lipsi ceva care să permită demonstrarea unei concepţii metafizice prin definiţie. Or, o concepţie metafizică nu poate fi niciodată complet demonstrată. Încercăm de două mii de ani să facem metafizică raţională, să facem în aşa fel încât metafizica să fie la fel de riguroasă ca matematica. Nu s-a putut niciodată! Pentru că, intrinsec, metafizica nu aparţine acestui sistem de raţionament!

M. – Dar ea ţine de realizarea spirituală, care este o realitate incontestabilă. Acest aspect al metafizicii nu are nevoie să fie raţional pentru a fi autentic, căci el se situează pe un alt plan, acela al experienţei contemplative, al viziunii directe a unui adevăr ce se impune spiritului, pentru că ea corespunde, în domeniul său, naturii lucrurilor. Asta nu înseamnă că este „iraţional", ci pur şi simplu că transcende raţionamentul conceptual.

J.F. – Deci trebuie să ne hotărâm. Există două abordări distincte. În ceea ce priveşte înţelepciunea de acest tip, a cărei importanţă nu o neagă nimeni, este esenţial să distingem ceea ce depinde de această metafizică şi ceea ce nu depinde de ea. Ce învăţătură poate trage din budism cineva care nu aderă la

dimensiunea lui metafizică, pentru a-şi ameliora comportamentul în viaţă? Aceasta este, după părerea mea, problema cea mai interesantă. Este, de altfel, problema oricărei religii şi a oricărei filozofii, cu atât mai pasionantă în cazul budismului, care este deopotrivă şi religie şi filozofie, şi nici una, nici cealaltă, nu-i aşa?

M. – Cred că actul de credinţă despre care vorbeşti se aplică la fel de bine ştiinţei şi spiritualităţii. Într-adevăr, a spune că ceea ce nu poate fi pus în evidenţă prin măsurare sau observare fizică nu există nu e o dovadă ştiinţifică, este tot o alegere metafizică.

J.F. – Eu nu spun că tot ceea ce nu poate face obiectul unei măsurători şi al experimentelor nu există! Dacă ar fi aşa, arta nu ar mai exista. Spun că este vorba despre o categorie de experienţe care scapă constrângerii demonstrative – din fericire, de altfel!

M. – Linişteşte-te, nici un adept budist al contemplării, nici un eremit tibetan nu urmăresc constrângerea demonstrativă. Dar să punem problema invers. Să presupunem, pentru o clipă, că anumite fenomene excepţionale, precum amintirea vieţilor anterioare, există cu adevărat. Cum ar putea fi puse în evidenţă dacă însuşi faptul de a fi excepţionale le face inacceptabile?

J.F. – Ca să faci asta, ar trebui să dispui de un observator imparţial, care vorbeşte curent limba şi este acceptat în sânul comunităţii tibetane pentru a putea constata aceste fapte cu scepticism şi rigoare.

M. – Dacă nu depinde decât de asta, umilul tău servitor se oferă candidat. Personal încerc întotdeauna să adopt o atitudine cât se poate de obiectivă, ştiind că, în caz contrar, aş fi o ţintă uşoară pentru cei care denunţă afirmaţiile bazate pe o credulitate oarbă. Când discut cu prietenii mei tibetani, încerc întotdeauna să

fiu avocatul diavolului, pentru a aprinde discuţia. E clar că nu aş putea să cred atât de mult în transmiterea gândului, fără să fi fost eu însumi martor. În cazul copilului care l-a chemat la el pe acel bătrân, sunt fericit că l-am văzut cu ochii mei, dar convingerea mea cea mai profundă pe calea spirituală nu s-a născut din evenimente exterioare de acest gen, ea s-a născut dintr-o permanentă confirmare a anumitor adevăruri metafizice şi contemplative.

J.F. – Atunci concluzia mea, care nu este definitivă, este că – aşa cum ar spune orice istoric scrupulos – mărturia ta are, în ochii mei, mai multă greutate decât cea a unui hippiot scandinav uşor drogat, care ar fi aderat la budism într-un mod inautentic. Exact cum se procedează în istorie: spusele acelui martor cântăresc mult, dar nu sunt decât o mărturie. Iată... Încă o dată să distingem ştiinţele istorice de ştiinţele spiritului, ştiinţele umane de ştiinţele „exacte", cum se spune, care presupun dovezi ce pot fi impuse, indiferent de opinia individului căruia se adresează. Acumularea de mărturii constituie o permanentă prezumţie, care tinde spre limita certitudinii absolute, de neatins însă vreodată.

M. – În primul rând îţi pot garanta că nu ai nici o şansă să impui nici măcar o sutime din descoperirile ştiinţifice unui locuitor al pădurilor din Noua Guinee. Trebuie ca individul să aibă scheme mentale comparabile. Ar trebui educat într-un anume fel, timp de mai mulţi ani. În acelaşi mod, nu poţi impune rezultatele cercetării contemplative celor care nu şi-au deschis spiritul spre asta. Şi aici este necesară o educaţie.

Pentru a încheia discuţia noastră, putem să ne întrebăm: din punctul de vedere pe care îl susţii, prin

ce metodă şi în baza cărui criteriu am putea fi aduşi în situaţia de a recunoaşte autenticitatea şi existenţa unui fenomen ce nu este reproductibil după voie? Şi cum să evităm a-l exclude *a priori*?

J.F. – Nu îl excludem *a priori*! Nimic nu trebuie vreodată exclus *a priori*. Există cazuri în care putem exclude, dar nu *a priori*, ci *a posteriori*, anumite afirmaţii pe care realitatea le dezminte într-un mod prea categoric. Există, se pare, un grup de oameni care susţin că pământul e plat! Nu avem nici un motiv să-i necăjim. Să se întâlnească, dacă le face plăcere. Dar ne putem gândi, fiind foarte clar demonstrat, că ei greşesc. Există un adevăr care nu e nimic altceva decât o conjunctură căreia un număr maxim de istorici serioşi au sfârşit prin a-i da crezare datorită acumulării de mărturii. Dar asta nu exclude niciodată eventualitatea ca, cincizeci de ani mai târziu, să vină un alt istoric care să spună: „V-aţi înşelat amarnic, iată dovada."

M. – Se întâmplă frecvent în domeniul ştiinţific.

J.F. – În fine, ştiinţele care se ocupă cu ceea ce nu e reproductibil sunt caracterizate printr-un tip de cunoaştere ce nu rezultă din confruntarea mărturiilor, imposibil de epuizat vreodată.

M. – Scopul ştiinţelor care studiază ceea ce *este* reproductibil nu e, de altfel, acela de a rezolva probleme metafizice, nici de a da un sens existenţei, ci de a descrie în modul cel mai exact posibil lumea materială. A considera că realitatea se reduce la materia-energie, a nu privi conştiinţa decât ca pe o proprietate a sistemului neuronal nu este rezultatul unei cercetări ştiinţifice, ci o definire a contextului în care operează ştiinţa. Viaţa contemplativă are şi ea reguli, iar convingerea profundă care se naşte din practicarea ei, are asupra spiritului acelaşi impact ca oricare

experiență efectuată în domeniul material. Observarea naturii spiritului într-un mod pur contemplativ poate genera o certitudine la fel de completă ca şi observarea căderii unui corp sub efectul greutății.

O ştiinţă a spiritului?

JEAN-FRANCOIS – Am abordat ceea ce am putea numi psihologia budistă, fenomenul de controlare a gândirii. Se întâmplă ca acesta să fie unul dintre aspectele budismului care i-a preocupat în mod deosebit pe unii occidentali în ultima vreme. În secolul al XIX-lea preocupările anumitor filozofi, cum ar fi Schopenhauer, se îndreptau spre învăţătura budistă, spre metoda folosită pentru a găsi un fel de seninătate în uitarea de sine. Abia de curând tehnicile de control al gândirii au stârnit, la rândul lor, interes. În 1991, de exemplu, s-a desfăşurat la Harvard un colocviu la care au participat Dalai Lama şi mai mulţi cercetători.[1] Este foarte interesant pentru că cercetători occidentali, obişnuiţi cu ceea numim psihologie ştiinţifică în

[1] Mind Science: An East West Dialogue; The Dalai Lama and Participants in the Harvard Mind Science Symposium; Edited by Daniel Goleman and Robert A.F. Thurnman, Windsom Publications, Boston, 1991, vezi şi J. Hayward şi F. Varela, Passerelles, Dalai Lama, Editions Albin Michel, 1995 (tradus de Gentle Bridges, Dialogues between the Cognitive Sciences and the Buddhist Tradition, Shambhala Publishers, Boston 1992) şi Sleeping, Dreaming and Dying, a Colloquum with the XIVth Dalai Lama, coordinated and narrated by Francisco Varela, Wisdom Publications, 1997, în curs de publicare la Editura NiL.

Occident, şi-au confruntat punctele de vedere cu cele ale lui Dalai Lama. Unii dintre aceşti cercetători fuseseră ei înşişi în Orient pentru a se informa asupra acestor practici. Astfel, Daniel Goleman, care este, între altele, şi unul dintre colaboratorii ştiinţifici de la *New York Times*, a citit în timpul acestui colocviu o lucrare despre modelele tibetane şi occidentale ale sănătăţii mentale. Deci, ce se poate spune despre această psihologie budistă?

MATTHIEU – Una dintre caracteristicile acestei „ştiinţe a spiritului" care este budismul, constă în faptul că nu este suficientă recunoaşterea, identificarea unei emoţii conştiente sau a unei tendinţe latente, ci că trebuie să existe şi ştiinţa de a „elibera" gândurile. A elibera gândurile înseamnă a face astfel încât ele să nu lase urme la nivelul spiritului, să nu-l inducă în eroare. Altfel ele generează cu uşurinţă o reacţie în lanţ: un gând dezagreabil, de exemplu, se transformă în animozitate, apoi în ură şi sfârşeşte prin a invada spiritul, fiind în cele din urmă, exprimat în vorbe sau fapte. Atunci le facem rău celorlalţi şi pacea noastră interioară este distrusă. Aşa se întâmplă cu dorinţa, aroganţa, gelozia, teama etc. Putem să dăm frâu liber dorinţei noastre de a distruge, de a poseda sau de a domina, dar satisfacţia pe care pe care-o obţinem este efemeră; nu va fi niciodată o bucurie profundă şi stabilă, ce poate fi permanentizată.

J.F. – Dar nu toate suferinţele morale îşi au cauza doar în ură sau dorinţă.

M. – Secretul lucrului asupra spiritului este nu numai identificarea gândurilor, ci şi anularea lor, eliberarea lor, până a le lăsa să dispară în însuşi spaţiul spiritului. O serie întreagă de tehnici sunt puse în practică în acest scop. Prima constă nu în concentrarea

asupra formelor emoţiilor, asupra cauzelor şi circumstanţelor care le-au declanşat, ci asupra sursei înseşi a gândurilor. Pot fi identificate două tipuri de meditaţii: modelul câinelui şi modelul leului. Gândurile pot fi abordate în maniera în care un câine aleargă după orice piatră care îi este aruncată. Este cazul general al fiinţei umane care, atunci când apare un gând, se lasă antrenată de el: acest prim gând generează un al doilea, un al treilea, apoi un lanţ fără sfârşit de gânduri care provoacă o confuzie mentală. Sau un om poate reacţiona asemenea unui leu, căruia nu-i poate fi aruncată decât o piatră, pentru că se întoarce spre cel care a aruncat-o şi-l atacă. Acest al doilea exemplu corespunde persoanei care în timpul meditaţiei se „întoarce" spre sursa gândului şi examinează principalul mecanism prin care gândurile îi apar în minte.

J.F. – Care este mecanismul, dincolo de aceste metafore?

M. – Trebuie să încercăm să întrerupem curgerea gândurilor pentru câteva momente. Fără a păstra gândurile trecute, fără a chema gândurile viitoare, rămânem, fie şi pentru puţin timp, într-o stare de conştientizare a momentului prezent, eliberaţi de gânduri discursive. Puţin câte puţin, devenim capabili să prelungim şi să păstrăm această conştientizare. Atâta vreme cât valurile agită apele unui lac, ele rămân tulburi. Din momentul în care valurile se liniştesc, mâlul se decantează şi apa îşi regăseşte limpezimea. În acelaşi mod, atunci când gândurile discursive se liniştesc, spiritul devine mai „limpede" şi ne este mult mai uşor să-i descoperim natura.

Trebuie să studiem apoi natura gândurilor discursive. Pentru a face acest lucru, mergem până la a provoca în mod deliberat o emoţie foarte puternică,

gândindu-ne, spre exemplu, la cineva care ne-a făcut rău sau, dimpotrivă, la un obiect pe care îl dorim. Lăsăm această emoţie să apară în câmpul conştiinţei noastre, apoi ne fixăm privirea interioară asupra acestui gând, în mod analitic, apoi în mod contemplativ, succesiv. La început, acest gând ne domină, ne obsedează. Dar dacă îl examinăm cu atenţie de unde-şi trage el această forţă aparentă? Căci nu are, intrinsec, facultatea de a face rău, ca o fiinţă în carne şi oase. Unde se afla înainte de a apărea? Se manifestă în mintea noastră cu vreo caracteristică anume? Are o localizare precisă, o formă, o culoare? Pleacă undeva când iese din câmpul conştiinţei noastre? Pe măsură ce îl analizăm, acest gând, care ni se părea atât de puternic, ne scapă; nu putem nici să-l „prindem", nici să-l arătăm cu degetul. Ajungem atunci într-o stare a „ne-găsirii", în care rămânem câteva momente într-un mod contemplativ. Este ceea ce numim în termeni tehnici „a recunoaşte vacuitatea gândurilor". Este o stare de simplitate interioară, de prezenţă clară şi trează, lipsită de concepte. Iar când înţelegem că gândurile sunt o manifestare a acestei conştiinţe treze, ele îşi pierd concreteţea restrictivă. O dată ce acest proces de eliberare devine natural, la capătul unei practici asidue, gândurile care apar se dezleagă de la sine, chiar în momentul apariţiei şi încetează de a mai perturba spiritul şi a-l mai supune. Ele se formează şi dispar asemenea unui desen trasat cu degetul pe suprafaţa apei, care se şterge pe măsură ce-l desenăm.

J.F. – Mă uimeşte la acest mod de a raţiona că totul este descris ca şi cum realitatea exterioară, acţiunea, celelalte fiinţe umane, dificultatea unor situaţii nu ar exista! Sunt totuşi cazuri în care suntem ameninţaţi de un pericol real! Teama de acest pericol, dorinţa de a

scăpa de el, manifestarea unei atitudini active de ostilitate faţă de această ameninţare, pentru a scăpa cu viaţă, de exemplu, nu se rezolvă doar printr-un control al gândurilor! Este nevoie de o acţiune exterioară precisă.

M. – Într-o situaţie dată, putem să reacţionăm în mai multe feluri, în funcţie de starea noastră interioară. Faptele se nasc din gânduri. Fără o stăpânire a gândurilor, nu ne putem stăpâni faptele. Trebuie deci să „învăţăm" să ne eliberăm de emoţii...

J.F. – Da, dar sunt cazuri foarte marginale...

M. – ... pentru a folosi apoi această stăpânire de sine în timpul acţiunii. În limbaj curent se spune despre cineva că a ştiut „să rămână stăpân pe sine" sau că „şi-a pierdut complet controlul". Este vorba aici despre atingerea unei stăpâniri de sine complete, mai stabile, graţie cunoaşterii naturii spiritului. Nu se pune nicidecum problema de a sta cu mâinile-n sân, apatic şi indiferent dacă un ucigaş se pregăteşte să ne omoare familia, dar trebuie făcut minimum cu putinţă pentru a neutraliza adversarul, fără a lăsa ura să ne copleşească şi fără a ucide agresorul din spirit de răzbunare. Stăpânirea spiritului este deci fundamentală.

J.F. – Dar existenţa umană nu înseamnă doar gânduri. Existenţa umană înseamnă acţiune.

M. – Corpul şi cuvintele nu sunt slujitorii gândului? Trupul nu face decât ceea ce-i dictează gândul, iar faptele nu apar în mod inconştient sau reflex.

J.F. – A afirma că „trupul nu face decât ceea ce-i dictează gândul" mi se pare optimist.

M. – Optimist? Nu mă refer la funcţiile organice ale corpului, ci la fapte. Dacă am fi capabili să ne stăpânim vorbele şi faptele, am rezolva majoritatea conflictelor dintre oameni. Dar este imposibil fără a

ne stăpâni mintea. În plus, mintea este cea care ne nuanţează faptele, căci, în funcţie de motivaţia căreia i se supun două fapte aparent identice pot avea urmări diferite, fie pozitive, fie negative. Putem, spre exemplu, să dăm bani cuiva fie pentru a-l ajuta, fie pentru a-l corupe. Dar ca să revenim la controlul minţii în situaţii concrete: adevărata răbdare nu este un semn de slăbiciune, ci de forţă. Nu este vorba de a lăsa totul să se întâmple, adoptând o atitudine pasivă. Răbdarea ne dă forţa de a acţiona corect, fără a fi orbiţi de ură sau de dorinţa de răzbunare, care ne anulează facultatea de judecată. Cum spune adesea Dalai Lama, toleranţa nu înseamnă a zice: „Poftim, răniţi-mă!". Ea nu este nici supunere, nici abandon, ci este însoţită de un curaj, de o tărie sufletească şi o inteligenţă care ne scutesc de suferinţe mentale inutile şi ne interzic reaua-voinţă.

Adevărata răbdare, adevărata non-violenţă constă în alegerea soluţiei celei mai altruiste. Cuvinte suave rostite cu intenţia de a înşela pot trece drept blândeţe, în realitate este vorba despre violenţă. La extrema opusă, o mamă care îşi ceartă copilul sau îi dă o palmă doar pentru binele lui şi din iubire pentru el, asta pare a fi violenţă, dar în realitate este non-violenţă. Ceea ce contează este motivaţia care ne inspiră faptele şi rezultatul final al acestora. Alegerea mijloacelor rezultă din exerciţiul inteligenţei noastre. Deci, teoretic, putem admite folosirea violenţei în scopuri binefăcătoare. În practică însă e foarte greu să fie folositoare. Violenţa atrage după sine violenţă şi are, în general, efecte dezastruoase. Conflictele trebuie deci evitate sau, în cazul în care sunt inevitabile, cel care se pregăteşte să facă un gest violent trebuie neutralizat cu minimum de mijloace, fără a adăuga emoţii suplimentare.

J.F. – Este ceva adevărat în ceea ce spui, dar mi se pare că are aplicabilitate mai ales în cazul emoţiilor inutile, superflue, enervărilor excesive sau ambiţiilor mai degrabă megalomane decât realiste. Sau în cazul exceselor, izbucnirilor, ca atunci când dorinţa de răzbunare şi represalii depăşeşte cu mult nevoia de a neutraliza un pericol real. Or, această critică a emoţiilor inutile, a exceselor de orice fel nu este deloc originală. Nu vreau să spun că e uşor de pus în practică, dar nu e o descoperire senzaţională. Iată numai, se întâmplă ca majoritatea emoţiilor, a dorinţelor pe care le resimţim, a ambiţiilor pe care le avem, să aibă legătură cu o atitudine, de acţiune sau de reacţie, faţă de realitate. Ceea ce presupune un întreg substrat de sentimente, de dorinţe, de îndoieli, de precauţii care nu sunt toate de prisos, nici demne de dispreţ, nici inutile, pentru că se află în raport cu situaţii reale. Dacă vreau să construiesc o casă, să realizez un anumit tip de operă sau de cercetare ştiinţifică etc., se poate spune că am o ambiţie. Aceasta poate fi perfect legitimă, ea nu rezultă nici din ură, nici din lăcomie şi nu poate face rău nimănui. Dacă intervin însă obstacole sau oameni care îmi sabotează planul atunci pot avea parte de sentimente negative, de decepţie. Nu sunt emoţii pe care le pot îndepărta, pentru că ele nu sunt generate doar de spiritul meu, ci sunt induse de realitate şi fac parte din acţiunea asupra realităţii.

M. – Sunt, cu siguranţă, declanşate de realitatea exterioară, dar nu-i aparţin cu adevărat. Aceeaşi persoană poate părea dezirabilă cuiva şi detestabilă altcuiva. Un om politic caută să-şi exercite puterea, un eremit să se debaraseze de ea. Natura emoţiilor noastre este deci determinată de modul în care percepem realitatea. Încă

o dată, nu este vorba nicidecum de refuzul tuturor sentimentelor umane, ci de a dobândi un spirit vast, senin, inaccesibil emoţiilor, care nu se tulbură în faţa adversităţii şi nu se lasă îmbătat de succes. Dacă aruncăm o mână de sare într-un pahar cu apă, apa nu mai poate fi băută, dar dacă o aruncăm însă într-un lac, gustul apei nu se schimbă deloc. Or, majoritatea oamenilor suferă în mod constant şi inutil ori de câte ori nu obţin ceea ce-şi doresc sau se confruntă cu ceva ce nu le place, şi asta datorită îngustimii propriului spirit. Un alt motiv al suferinţei noastre este egocentrismul. Dacă suntem complet centraţi asupra propriei persoane, greutăţile pe care le întâmpinăm şi indispoziţia pe care ne-o provoacă se opun stării noastre de bine. Suntem deprimaţi şi refuzăm aceste probleme. Dacă, în schimb, ne preocupă, înainte de toate, binele semenilor noştri, atunci acceptăm cu bucurie dificultăţile pe care le întâmpinăm încercând să oferim ajutor, căci ştim că binele celorlalţi e mai important decât al nostru.

J.F. – Dar există numeroase cazuri în care suntem nemulţumiţi de a nu fi obţinut ceea ce dorim, nu din motive artificiale, de nestăpânire a gândurilor interioare, nu pentru că dorinţele noastre n-ar fi legitime sau s-ar datora numai orgoliului, ci din motive bazate pe o realitate obiectivă, altruistă chiar. Un doctor care doreşte să-şi vindece pacienţii are un sentiment, o emoţie demne de respect. Dacă nu reuşeşte, trăieşte o decepţie la fel de demnă de respect; este nesatisfăcut, dar din motive foarte întemeiate.

M. – Da, ambiţia de acest gen este mai mult decât legitimă; este necesară.

J.F. – Este deci loc pentru o clasificare a ambiţiilor respectabile şi a ambiţiilor nerespectabile?

M. – Absolut. Emoţiile indezirabile sunt cele care denaturează sau paralizează judecata, nu cele care stimulează îndeplinirea unor misiuni importante. Dorinţa de a uşura suferinţa semenilor – care poate inspira o întreagă viaţă – este o ambiţie admirabilă. Se cuvine să distingem între emoţiile negative care, asemenea dorinţei, urii şi orgoliului, consolidează egocentrismul şi emoţiile pozitive care, asemenea iubirii altruiste, compasiunii şi credinţei, permit, puţin câte puţin, îndepărtarea acestor tendinţe negative şi egocentrice. Acest ultim gen de emoţii nu tulbură spiritul, ci îl întăresc şi îi conferă stabilitate.

J.F. – Regăsim deci distincţiile epicuriene între dorinţele necesare şi dorinţele inutile.

M. – O ambiţie pozitivă – urmărirea binelui celorlalţi prin toate mijloacele posibile, dorinţa arzătoare de a transforma propria persoană – face parte din virtuţile cardinale ale budismului. Într-adevăr, budismul nutreşte o ambiţie nelimitată, aceea de a uşura suferinţa tuturor fiinţelor de sub soare! Absenţa acestui gen de ambiţie înseamnă inerţie, lipsă de tărie sufletească. Trebuie deci să distingem între aspectele pozitive şi negative, altruiste şi egoiste ale ambiţiei. Vom spune că o ambiţie este pozitivă dacă vizează binele semenilor. Este definiţia cea mai simplă. Dimpotrivă, o ambiţie este negativă dacă lucrează în detrimentul semenilor, o emoţie este negativă dacă distruge propria pace interioară şi pe a celor din jur.

J.F. – Excluzi dintre ambiţiile pozitive pe toate cele care vizează ameliorarea propriei sorţi?

M. – Deloc, se cuvine să ne menajăm starea de bine, dar niciodată în detrimentul semenilor. Curios, de altfel, dar cea mai bună cale de a ne îmbunătăţi soarta constă în a fi preocupat, înainte de orice, de cea

a semenilor. Shantidêva, un maestru budist al secolului al VIII-lea spune:

Toată fericirea din lume
Izvorăşte dintr-un suflet altruist,
Şi toată nefericirea,
Din dragostea de sine.
La ce bun atâtea vorbe?
Prostul urmăreşte propriul interes
Şi Buddha se dedică interesului semenilor:
Trăieşte tu însuţi diferenţa!

Ca să încheiem discuţia anterioară, e poate o banalitate să spunem că puterea şi banii nu aduc fericirea, că gelozia, orgoliul ne distrug bucuria de a trăi etc. Dar faptul că e o banalitate nu împiedică nicidecum majoritatea oamenilor să cadă mai departe în capcana preocupărilor lumeşti – pierdere şi câştig, plăcere şi durere, critică şi elogiu, glorie şi oprobriu – în faţa cărora par complet dezarmaţi. Nu în fiecare zi cineva încearcă să ne înfigă un cuţit în spate, dar în fiece clipă cădem pradă emoţiilor negative. Câţi nefericiţi nu îşi văd viaţa distrusă de gelozie! Dacă ar fi ştiut să recunoască lipsa ei de materialitate şi să o lase să se risipească în spiritul lor asemenea unui nor pe cer, nu numai că gelozia nu i-ar mai fi tulburat, dar cu siguranţă n-ar fi căpătat forţa de a-i determina să comită o crimă. Un norişor se spune că nu aduce ploaia. Un gând trebuie controlat în momentul apariţiei lui, nu atunci când emoţiile au devenit incontrolabile. Trebuie stăpânită scânteia, altfel nu mai e nimic de făcut când întreaga pădure va fi în flăcări.

J.F. – Există aici un acord între toate filozofiile, un fel de fond comun al învăţăturii practice, occidentale

sau orientale, o artă de a armoniza ansamblul dispoziţiilor psihologice cu realitatea, pentru a evita extremele care produc, în cele din urmă, nefericire şi insatisfacţie. Acum ceea ce numim psihologie, ştiinţă a spiritului, nu este doar un manual practic – cum e manualul lui Epictet pentru stoicism – menit să reducă într-o cât mai mare măsură vulnerabilitatea în faţa circumstanţelor exterioare, a accidentelor vieţii, precum şi în faţa propriilor pasiuni... Ceea ce numim psihologie este, înainte de orice aplicaţie practică, înainte de orice reţetă pentru atingerea seninătăţii interioare, pur şi simplu studiul fenomenelor cognitive. Referitor la asta, în timpul colocviului de la Harvard la care fac referire, mai mulţi conferenţiari americani au spus că au descoperit în budism o ştiinţă a spiritului pe care o consideră de-o bogăţie excepţională.

M. – Să nu pierdem totuşi din vedere că nu sunt deloc numeroşi cercetătorii preocupaţi de acest gen de dialog cu budismul.

J.F. – În ce constă deci această ştiinţă a spiritului?

M. – Psihologia budistă are numeroase faţete. Ea analizează, de exemplu, modul în care se nasc factorii mentali în momentul în care mentalul se ataşează de sentimentul înnăscut al *„eului"* şi ia acest eu drept o entitate autonomă, realmente existentă. Din acest ataşament faţă de *„eu"* se nasc o serie întreagă de evenimente mentale în cascadă.

J.F. – Te întrerup! Spui că eul este înnăscut?

M. – Vreau să spun că avem toţi, în mod natural, noţiunea unui *„eu"*; răspundem când suntem strigaţi; gândim: „mi-e cald", atunci când e cald; suntem conştienţi de existenţa noastră etc. Este ceea ce budismul consideră drept sentimentul înnăscut al eului. Apoi pe acest sentiment se grefează ideea că *„eul"* este o entitate

separată, constituind „identitatea" fiinţei noastre. Acest concept este o construcţie a spiritului, o simplă referire mentală, aşa cum am menţionat. Căutând acest *„eu"* undeva în fluxul conştiinţei sau în corp, sau în combinaţia celor două nu va reuşi, nici prin analiză, nici prin contemplare, să izoleze mental sau fizic o entitate oarecare, ce ar corespunde acestui *„eu"* individual.

J.F. – Da, dar chiar dacă nu există o localizare a *eului*, a personalităţii sau a identităţii, sentimentul pe care-l avem nu este poate complet înnăscut, deoarece el variază în funcţie de civilizaţie, de culturi şi de indivizi. Există culturi şi civilizaţii unde el este hipertrofiat. Hipertrofia eului este un factor cultural şi individual. Sentimentul identităţii personale este cel puţin în aceeaşi măsură construit de societate şi de propria noastră istorie pe cât este înnăscut.

M. – Este ceea ce voiam să spun. Sentimentul elementar al *eului* este înnăscut, iar tot ceea ce i se adaugă este construit de individ sub influenţa societăţii şi a personalităţii sale. Acest sentiment de bază, care mă face să simt că exist, este comun tuturor fiinţelor. Diferenţa vine din gradul de exacerbare pe care îl capătă acest sentiment al *„eului"*, din gradul de încredere pe care-l avem în acest *„eu"* privit ca entitate care există în sine.

J.F. – Ce este nefast, iluzoriu? Eul aşa cum este sau exagerările sale egomaniace?

M. – Nu eul aşa cum este el. Chiar şi cineva eliberat de orice ataşament faţă de eu răspunde atunci când îl strigi. Nefaste sunt, bineînţeles, exagerările ego-ului, dar şi formele mai benigne ale ataşamentului faţă de eu care, deşi mai puţin vizibile, sunt totuşi responsabile de majoritatea suferinţelor noastre. Despre acest subiect, găsim în budism un întreg catalog

de factori mentali care decurg din ataşamentul sau non-ataşamentul faţă de eu. Sunt descrişi mai întâi cincizeci şi opt, apoi alţii. Începând cu factori pozitivi, precum imparţialitatea, respectul de sine, consideraţia faţă de ceilalţi, încrederea, non-ataşamentul, vigilenţa etc., până la factori negativi ca aroganţa, apatia, agitaţia, disimularea, dogmatismul, indiferenţa etc.

J.F. – Dar în ce constă introspecţia budistă?

M. – Ar trebui întrebat mai degrabă: „Ce este conştiinţa? Ce declanşează o percepţie? Se poate cunoaşte spiritul pe el însuşi?". Răspunsul la această ultimă întrebare, de exemplu, este că, într-un plan relativ, suntem, evident, conştienţi de spiritul nostru şi putem observa mişcarea şi natura gândurilor noastre. Nu am putea funcţiona fără a fi conştienţi de gândurile noastre. Dar în ultimă instanţă, gândirea nu poate să gândească şi să se cunoască pe sine simultan, aşa cum un o sabie nu se poate tăia pe ea însăşi, iar un ochi nu se poate privi singur. Vom distinge deci, aici şi în majoritatea exemplelor de acest gen, două tipuri de raţionament sau de logică: unul se bazează pe adevărul relativ, adică ceea ce ţine de înţelegerea comună, celălalt pe adevărul absolut. În acest ultim caz, analiza finală arată că, dacă ar exista conştiinţa ca entitate autonomă, ea nu ar putea simultan să existe şi să se cunoască pe sine. În budism, există şcoli filozofice de diferite niveluri: unele afirmă despre conştiinţă că are o realitate ultimă, autonomă, a cărei auto-conştienţă derivă dintr-un proces ce nu implică o relaţie de tipul subiect-obiect, aşa cum flacăra unei lămpi se luminează pe ea însăşi fără a avea nevoie de o sursă de lumină exterioară. Altele răspund că flacăra nu are nevoie să se „lumineze", pentru că ea nu conţine întuneric, iar dacă lumina ar putea să se lumineze, atunci întunericul ar putea să se întunece pe el însuşi.

J.F. – Nu vreau să neg originalitatea gândirii budiste în acest domeniu, dar recunosc aici o întreagă problematică clasică din filozofia occidentală. De exemplu: gândirea se poate cunoaşte pe sine? Este ceea ce numim problema posibilităţii de introspecţie sau a gândirii reflexive: în procesul de percepţie sau în cel de cunoaştere putem avea în acelaşi timp conştiinţa obiectului perceput, respectiv cunoscut, şi a propriului gând ca agent conştient? Unii psihologi cred că introspecţia este posibilă, alţii consideră că nu suntem judecători suficient de buni pentru a ne observa singuri, iar cunoaşterea vieţii interioare prin ea însăşi nu este certă; că doar observarea comportamentului ne permite să determinăm sursa.

M. – Acest ultim punct de vedere închide, evident, calea oricărei ştiinţe contemplative, care este chiar esenţa budismului.

J.F. – Cum analizaţi percepţia?

M. – În planul adevărului relativ, fiecare moment de conştiinţă se naşte în contact cu obiectul care declanşează o percepţie. Am putea spune că există un subiect pentru fiecare obiect, în fiecare moment al percepţiei. În ciuda unei aparente continuităţi, percepţia şi gândul discursiv se nasc şi mor în fiecare clipă. Dar în ultimă analiză, chiar în clipa prezentă, conştiinţa nu există ca entitate autonomă şi distinctă. Ea nu e decât un flux, o continuitate formată din momente efemere, ce nu au existenţă individuală. Doar „prezenţa trează", non-dual, care transcende gândurile discursive este imuabilă, căci există dincolo de timp.

J.F. – Studiul percepţiilor, al senzaţiilor, care trebuie început cu ideile, este vechea problemă a filozofiei greceşti, care continuă până la Kant şi mai departe şi pe care o numim în mod tradiţional problema

teoriei cunoaşterii, a formării de imagini, de concepte, de senzaţii, elaborarea gândului, a raţionamentului... Într-un plan mai strict, avem logica, una dintre ramurile cele mai importante ale filozofiei occidentale.

M. – Şi ale filozofiei orientale, căci există tratate întregi consacrate logicii, de altfel extrem de complexe.

J.F. – Logica, adică nu numai modul cum se derulează gândurile noastre, ci şi cum sunt elaborate reprezentările noastre, cum sunt organizate, cum se leagă între ele pentru a deveni judecăţi, raţionamente etc. De asemenea, metodele de a evita erorile dintr-un raţionament, dintr-o judecată, întreaga ştiinţă a înlănţuirii conceptelor... De la *Teaitetos* al lui Platon, până la *Critica raţiunii pure* a lui Kant, trecând prin *Discursul asupra metodei* al lui Descartes, este o temă centrală. Deci, încă o dată, interesant pentru mine, până acum, este să constat că budismul, fără a fi fost practic în contact cu Occidentul până de curând, a elaborat o problematică asemănătoare cu cea a filozofiilor occidentale.

M. – Budismul nu pretinde că a descoperit un adevăr nou. Noţiunea de „noutate" este străină oricărei cunoaşteri ce decurge dintr-o realizare spirituală, căci ea vizează recunoaşterea naturii înseşi a lucrurilor, care nu are nici un motiv să fie diferită în Orient şi în Occident. Dar ceea ce-l distinge de analiza teoretică pur intelectuală este faptul că porneşte de la o cunoaştere contemplativă directă a naturii spiritului, obţinută prin experienţă, nu numai prin reflectare analitică. Teoria nu este abandonată, asemenea unei reţete medicale uitată pe noptieră fără a lua leacurile, ci este pusă în practică pentru a elimina din fluxul spiritului nostru tot ceea ce îl întunecă.

J.F. – Această distincţie între cunoaşterea discursivă şi cunoaşterea contemplativă este centrală

şi la Platon. Viziunea directă, „theoria", este pentru el stadiul ultim al iniţierii filozofice.

M. – Să revenim o clipă la percepţie. Percepţia unui obiect ca dezirabil sau indezirabil nu rezidă în obiectul însuşi, ci în modul în care îl percepem. Într-un obiect frumos nu există nici o calitate inerentă care să fie benefică spiritului, aşa cum într-un obiect urât nu există nimic care să poată dăuna. Dacă oamenii ar dispărea, lumea fenomenală nu ar dispărea din această cauză, doar lumea aşa cum este ea percepută de oameni nu ar mai avea nici un motiv să existe. „Lumile", aşa cum sunt percepute de fiinţe diferite, vor continua să existe pentru acele fiinţe. Exemplul clasic este cel al paharului cu apă perceput de un peşte ca habitat, de o fiinţă umană ca băutură, de un zeu ca nectar de nemurire, ca sânge şi noroi de o fiinţă din lumea „spiritelor" torturate de aviditate şi ca bronz topit de cel care concepe lumea ca infern. Un poem zen mai spune: „Pentru îndrăgostit, o femeie frumoasă este obiect al dorinţei, pentru un eremit este ispită, iar pentru lup, o masă gustoasă". Chiar dacă sunt provocate de obiecte, percepţiile noastre sunt, până la urmă, elaborări ale mentalului. În faţa unui munte, prima imagine care ne vine în minte este o percepţie pură, neelaborată. Mai apoi, unii vor spune: „Oh! Acest munte pare periculos şi neprimitor". Alţii vor spune: „Iată un loc potrivit pentru un schit". Apoi multe alte gânduri se vor înlănţui. Dacă obiectele s-ar defini prin ele însele şi ar avea calităţi intrinseci, independente de subiectul care le observă, toată lumea ar trebui să le perceapă în acelaşi mod.

J.F. – Aceste analize sunt juste, dar repet, clasice şi pentru un filozof. Dar care este legătura lor cu o învăţătură aplicabilă în viaţa de zi cu zi?

M. – Dacă analizăm percepţiile în mod contemplativ şi analitic, vom ajunge să nu ne mai bazăm pe soliditatea lor. Înţelegem relativitatea efemeră a noţiunilor de genul „prieten" şi „duşman" – o persoană pe care o percepem astăzi ca duşman este obiectul unei mari afecţiuni pentru alte persoane şi ne va fi, poate, cel mai bun prieten peste câteva luni. Trebuie, într-un fel sau altul, prin antrenament spiritual, să transformăm soliditatea judecăţilor noastre, a percepţiilor noastre cu privire la lucruri şi fiinţe aşa cum topim un cub de gheaţă în apă. Gheaţa şi apa sunt acelaşi element. Dacă prima este dură, a doua este blândă şi fluidă. Putem deci percepe lumea întreagă ca potenţial duşman, împărţind-o în „dezirabil" şi „indezirabil" sau, dimpotrivă, ca o neîncetată transformare, lipsită de existenţă proprie. Putem chiar recunoaşte în fenomene puritatea infinită, sinonimă cu vacuitatea. Ceea ce creează, evident, o diferenţă enormă.

J.F. – Există aici două atitudini faţă de realitate, faţă de umanitatea privită în ansamblul ei. Prima este comună epicureismului, budismului şi stoicismului şi afirmă că ansamblul realităţii lumii şi al umanităţii nu poate fi îmbunătăţit în sine. Singurul care poate fi ameliorat este psihismul uman. Soluţia este, în fine, accederea la spiritualitate, la înţelepciunea personală. Aş vorbi despre ce cunosc ceva mai bine: înţeleptul epicurean sau stoic, care îşi spune: „Cu cât mă implic mai puţin în complicaţiile acestei lumi, lăsând nebunia oamenilor să se desfăşoare independent de mine, cu atât voi reuşi să-mi văd de treabă, ca să folosesc o expresie populară, fără a fi implicat în aventuri care să mă perturbe... Trebuie, mai ales, să evit a-mi spune că pot schimba ceva. Tot ceea ce pot să schimb este comportamentul meu şi gândurile mele faţă de orice

circumstanţe. Şi mai ales să nu fiu partizanul vreunEi tabere sau vreunui lucru"... Acestei atitudini i se opune o alta, care replică: „Nu, putem transforma realitatea, o putem ameliora, putem acţiona asupra ei. Prin urmare, obiectivul filozofiei nu este controlul gândurilor până la anularea oricărei participări la vreo situaţie obiectivă, ci transformarea acestei situaţii obiective cu ajutorul tehnicii şi politicii". Platon a încercat să împace aceste două poziţii.

M. – Cred că budismul propune şi el o unire a acestor două atitudini, dar bazată, cred, pe prIncipii mai importante decât absenţa implicării pe de o parte şi folosirea tehnicii şi a politicii pe de altă parte. Mai întâi, nu este necesară transformarea realităţii însăşi, a naturii ultime a lucrurilor, deoarece, conform budismului, perfecţiunea, puritatea primordială a lucrurilor nu se „degradează" dacă este ignorată, nici nu se „îmbunătăţeşte" dacă este recunoscută. Ceea ce putem şi trebuie să schimbăm este perceperea eronată a naturii lucrurilor. În cadrul acestei transformări intervin stăpânirea gândurilor şi demersul altruist de a oferi semenilor mijloacele pentru o astfel de transformare. Calea budistă constă, în cele din urmă, într-o percepţie nouă asupra lumii, o redescoperire a veritabilei naturi a omului şi a fenomenelor. Ea ne ajută să fim mai puţin vulnerabili în faţa întâmplărilor vieţii, pentru că vom şti să le întâmpinăm nu numai „filozofic", ci şi cu bucurie, făcând din dificultate sau succes catalizatori care ne permit progresul rapid în practica spirituală. Nu despre izolarea de lume este deci vorba, ci despre înţelegerea naturii ei. Nu despre ignorarea suferinţei este vorba, ci despre căutarea unui remediu şi despre transcenderea ei.

J.F. – Ce fel de remediu?

M. – Fiecare fiinţă are capacitatea de a deveni buddha, adică de a atinge eliberarea şi cunoaşterea perfectă. Acest potenţial este mascat doar de văluri accidentale şi efemere, care-i împiedică manifestarea. Numim aceste văluri „ignoranţă" sau „întunecarea minţii". Drumul spiritual constă deci în eliberarea de emoţiile negative şi de ignoranţă, cale care permite *actualizarea* perfecţiunii aflate deja, în stare latentă, în fiecare. Scopul acesta nu are nimic egoist. Motivaţia care ne conduce pe drumul spiritual este aceea de a ne transforma pe noi înşine pentru a-i putea ajuta pe alţii să se elibereze de suferinţă. Acest punct de vedere altruist ne conduce mai întâi în situaţia de a ne constata neputinţa în faţa suferinţei semenilor, apoi generează în noi dorinţa de perfecţionare pentru a putea ajuta mai târziu. Nu este deci vorba despre indiferenţă în raport cu lumea. Invulnerabilitatea în faţa circumstanţelor exterioare devine o armură utilă în lupta împotriva suferinţei celorlalţi.

J.F. – În cartea consacrată simpozionului de la Harvard, Daniel Goleman, deţinătorul unui doctorat în psihologie, declară la începutul raportului său: „După ce am făcut studii de psihologie la Harvard, am fost ferm convins că psihologia este o materie ştiinţifică ce îşi are originea în Europa şi în America şi că s-a născut aici, în Occident, în secolul trecut"... Mi-aş permite să remarc acum că există o psihologie în filozofia greacă... În sfârşit!... El vorbeşte depre psihologia ştiinţifică în sensul în care a fost înţeleasă în secolele al XIX-lea şi al XX-lea... Or, spune el, când a început să călătorească în Asia, a descoperit că exista acolo o ştiinţă psihologică, în special în budism, foarte bogată şi diversificată; privind în urmă a fost uimit că profesorii săi de psihologie din Occident nu au simţit niciodată nevoia să

vorbească la cursuri despre aceste şcoli de psihologie, aşa cum vorbea despre cele occidentale. Ceea ce presupune deci existenţa în Orient a unei psihologii definite după criterii ale aşa numitei psihologii ştiinţifice din Occident – care, de altfel, nu mi s-a părut niciodată a merita din plin numele de ştiinţă, cu excepţia componentei sale neuropsihologice. Or, un specialist din interior afirmă că această atitudine de observare detaşată, ştiinţifică, a fenomenelor, a proceselor mentale nu este strict occidentală. Investigaţii de acest gen există de multă vreme, cu deosebire în budism.

M. – Să spunem în treacăt că nu numai Goleman a fost uimit de această lipsă de interes faţă de disciplinele orientale. Francisco Varela, neurobiolog, Director de Cercetări la C.N.R.S[2] şi membru al C.R.E.A[3] al Şcolii Politehnice din Paris, scrie şi el: „Susţinem că redescoperirea filozofiei asiatice, a tradiţiei budiste în special, este o a doua renaştere în istoria culturală a Occidentului şi că impactul său va fi la fel de important ca redescoperirea gândirii greceşti în timpul Renaşterii europene. Istoriile moderne ale filozofiei care ignoră gândirea indiană sunt artificiale, pentru că India şi Grecia împărtăşesc nu numai o moştenire lingvistică indo-europeană, ci şi numeroase preocupări culturale şi filozofice."[4]

J.F. – În ce constau, atunci, aceste investigaţii psihologice budiste care nu sunt preocupate, să spunem,

---

[2] Centre National de Recherches Scientifiques (Centrul Naţional de Studii Ştiinţifice) [n. tr.]

[3] Centre de Recherche en Epistemologie Apliquee (Centrul de Cercetare în Epistemologia Aplicată) [n. tr.]

[4] Francisco Varela, Evan Thompson, Eleanor Rosch, L'inscription corporelle de l'esprit, Editions du Seuil, Coll. „La Couleur des idées", 1993.

de ideea îmbunătăţirii persoanei, de atingerea seninătăţii, ci sunt dedicate doar studiului proceselor mentale şi psihice?

M. – Voi lua un simplu exemplu, privitor la studiul percepţiei, pentru că este unul dintre subiectele principale ale studiului despre funcţionarea mentalului. Atunci când percepem un obiect, fie şi cel mai simplu, un pătrat albastru de exemplu, putem distinge suprafaţa pătratului, unghiurile, laturile etc. Aceste câteva elemente sunt percepute sintetic, ca un pătrat. Există o percepţie globală instantanee a obiectului cu toate componentele sale sau este vorba despre o succesiune rapidă de scurte momente de conştientizare a fiecăruia dintre detaliile obiectului care formează imaginea sintetică – exact ca atunci când o torţă este rotită cu viteză atât de mare încât este perceput vizual un cerc de foc, când de fapt nu sunt decât percepţii multiple ale unui punct de lumină în continuă mişcare? Există în literatura budistă o serie de analize de acest tip, iar tratate de mai multe sute de pagini sunt consacrate acestui fenomen.

J.F. – De când datează?

M. – Predicile lui Buddha - din secolul al VI-lea înainte de Hristos până în secolul al XIX-lea, secol care a dat mari exegeţi tibetani ai acestor texte despre percepţie. Aceste probleme se discută încă şi sunt încă intens analizate şi acum, cu ocazia concursurilor metafizice ce se desfăşoară aproape zilnic în mânăstirile noastre.

J.F. – Atunci e foarte interesant, căci se aseamănă cu o şcoală de psihologie care a fost una dintre cele mai importante din secolul al XX-lea. Este ceea ce numim psihologia formei – *Gestalt psychologie* – care a luat fiinţă în prima parte a secolului al XX-lea şi a fost prezentată în Franţa într-o carte strălucită a unui

profesor, de care am avut şi eu parte, de altfel, la Sorbona, Paul Guillaume. El a scris, iată, acum mai mult de cincizeci de ani, o carte încă în circulaţie, *Psihologia formei*[5]. Un model de claritate şi de simplitate în scriere. Şcoala psihologiei formei a luat naştere pornind de la următoarea constatare: psihologia a fost, până în prezent, complet analitică, adică a crezut că percepţia noastră asupra obiectelor este o construcţie ce are la bază fiecare dintre elementele lor constitutive. Am fost convinşi că ajungem puţin câte puţin la obiectul final şi complet, când, de fapt, procesul veritabil – şi psihologia formei procedează într-un mod asemănător în cadrul experienţelor de laborator – este perceperea simultană a ansamblelor sintetice. Teoriile recente ale ştiinţei cognitive cu privire la noţiunile de „complexitate" şi „auto-organizare" pun, de asemenea, problema percepţiei globale, în termeni ce pot fi comparaţi cu această analiză budistă. Psihologia formei a fost ea însăşi contestată, dar iată deci o problemă pusă deja de budism, în termeni aproape identici, cu 600 de ani înainte de Hristos, în studiul percepţiei.

M. – Nici un obiect nu este permanent, iar lipsa de permanenţă subtilă a lucrurilor derivă din faptul că obiectul se schimbă în fiecare moment. Cum conştiinţa este declanşată de obiect, există tot atâtea momente de conştiinţă câte stări ale obiectului efemer. Această noţiune de lipsă de permanenţă instantanee a fenomenelor şi a gândirii merge foarte departe, căci ea arată că, dacă obiectul ar exista în lumea fenomenală, nu ar fi decât o simplă entitate fixă, permanentă, existentă intrinsec, conştiinţa ar rămâne

---

[5] Paul Guillaume, *La psychologie de la forme*, 1937

„lipită" de el şi s-ar prelungi la infinit. Până la urmă, toate conştiinţele din lume s-ar afla, într-o oarecare măsură, „încătuşate" de acest obiect, de care nu s-ar putea detaşa. Datorită acestei efemerităţi subtile budismul compară lumea fenomenală cu un vis, o iluzie, un flux schimbător, care nu poate fi prins. Chiar şi lucrurile care par solide, o masă de exemplu, se schimbă în fiecare clipă. Fluxul gândirii este şi el făcut din clipe infinitezimale declanşate de fiecare dintre aceste schimbări infinitezimale ale lumii exterioare. Doar sinteza acestora dă impresia unei realităţi brute.

J.F. – Această idee se opune unei idei platoniciene foarte importante. La toţi filozofii greci, mai ales la Platon, regăsim această idee – aş spune chiar această obsesie – că nu putem cunoaşte ceea ce se află în mişcare, ceea ce se transformă. Pentru ei, fenomenul – cuvântul însemnând în greacă, aşa cum se ştie, „ceea ce apare", lumea aparenţelor – fiind în stare de mobilitate permanentă, nu poate face obiectul unei cunoaşteri stabile, sigure, definitive. De unde şi efortul oricărei filozofii occidentale – nu numai greceşti, ci a întregii filozofii occidentale până la Kant – de a găsi *dincolo* de fenomen un element stabil şi permanent, care să constituie obiectul unei cunoaşteri sigure. Acest model de stabilitate este dat de modelul matematic care, în punctul de plecare al gândirii occidentale, a fost primul model complet satisfăcător pentru gândirea conceptuală. Căutăm deci dincolo de fenomene, principiile permanente care le guvernează. Aceste principii permanente sunt legile... Pentru a scăpa deci de mobilitatea haotică a lumii fenomenelor, găsim dincolo de ea această lume a structurilor, care sunt raporturi cauză-efect, legi permanente. Epicur, sau mai precis discipolul lui, poetul latin Lucreţiu, numeşte

aceste legi „pacte" (*foedera*), prin care Zeii garantează adecvarea spiritului omenesc la realitate. Aceste pacte sunt elementul stabil din spatele realităţii schimbătoare a fenomenelor.

M. – Atenţie! Existenţa legilor nu înseamnă că există entităţi permanente dincolo de fenomene. Budismul acceptă că lumea fenomenală este guvernată, inevitabil, de legile cauză-efect. Dar nici acestea, nici fenomenele pe care le guvernează nu sunt entităţi permanente, autonome, cu o existenţă proprie: nimic nu există prin sine şi în sine, totul apare din jocul interdependenţei de cauze şi condiţii. Legea gravităţii nu există în ea însăşi, în lipsa obiectelor. O stâncă este compusă din atomi, ei înşişi echivalenţi ai energiei. Un curcubeu se formează din jocul unei raze de soare care cade pe un nor de ploaie – el apare, e vizibil, dar este impalpabil. Din momentul în care unul dintre aceşti factori lipseşte, fenomenul dispare. Deci „curcubeul" nu are o natură proprie şi nu putem vorbi despre disoluţie, despre anihilarea a ceva ce nu există. Acest „ceva" nu îşi datora apariţia iluzorie decât unei combinări tranzitorii de elemente care nici ele nu sunt entităţi existente intrinsec.

J.F. – Nu toate fenomenele naturale sunt reductibile la fenomenul curcubeului!

M. – Dar toate fenomenele sunt rezultatul unei combinări de factori efemeri. Nu există nicăieri fenomene permanente şi independente. Se spune: „Nimic independent nu poate să apară, aşa cum nu poate apărea o floare în mijlocul cerului." Pentru a reveni la legi, nimic nu dovedeşte că ele există ca *principii permanente,* care stau la baza fenomenelor. Cunoaşterea lor nu poate trece decât prin spiritul nostru şi este o alegere metafizică a ştiinţei să declare că putem, cu

ajutorul conceptelor noastre, să descoperim natura ultimă a unei lumi fenomenale care există independent de aceste concepte. Budismul i se alătură aici lui Poincaré, care spunea, în esenţă, că oricare ar fi natura unei realităţi independente de spiritul care o concepe, această realitate ne rămâne veşnic inaccesibilă. Şi putem spune că, în absenţa oamenilor, realitatea aşa cum o percep fiinţele umane ar înceta să existe.

J.F. – Există totuşi legi fizice!

M. – Nu e atât de evident pe cât pare. Am putea să ne gândim că realitatea subadiacentă lumii fenomenale poate fi exprimată în termeni matematici, nesupuşi subiectivităţii. Dar, aşa cum rezumă Allain Wallace: „Axiomele matematice erau considerate până de curând drept evidenţe pe care nu era nevoie să le demonstrezi. Or, în secolul trecut, matematicienii au sugerat că postulatele lui Euclid, de exemplu, nu sunt nici adevărate, nici false, sunt pur şi simplu „reguli ale jocului". [...] Este clar acum că axiomele matematice derivă, direct sau indirect, din experienţa noastră şi nu putem spune deci că matematica preia legile unei realităţi complet independente de experienţă.[6] Afirmaţia potrivit căreia nu putem decela entităţi stabile dincolo de fenomene se opune ideii – regăsibile şi în anumite filozofii hinduse – de „arhetipuri generale", de exemplu arhetipul „arborelui", existent în fiecare arbore, sau arhetipul „există", care ar fi esenţa a tot ceea ce există.

J.F. – Aceasta este Ideea lui Platon!

M. – Da, asemănătoare. Budismul respinge această noţiune spunând că, dacă ar exista un astfel de arhetip de „arbore", el s-ar manifesta, inevitabil,

---

[6] Alan. B. Wallace, Choosing Reality, Snow Lion Publications, Ithaca, 1996 [n. a.]

identic în fiecare arbore, iar toţi arborii ar trebui să crească în acelaşi timp şi în acelaşi fel, căci o entitate permanentă nu poate fi cauza pentru ceva schimbător şi multiplu. De altfel, simplul fapt de a produce sau de a creşte distruge permanenţa entităţii, căci ea nu mai este aceeaşi înainte şi după.

J.F. – Nu trebuie să confundăm axioma cu postulatul, nici să asimilăm postulatelor matematice, ştiinţă esenţial *apriorică*, cunoaşterea din fizică şi biologie, unde există o permanentă circulaţie între observaţie, teorie şi experiment. Dar scopul nostru nu este acela de a ne lansa într-un seminar de filozofie a ştiinţelor. Pentru a urmări paralelismul Orient-Occident, filozofia hindusă se apropie mai mult decât budismul de filozofia lui Platon, deoarece, pentru ea, „arborele în sine" există în lumea suprasensibilă, iar toţi arborii care există în lumea sensibilă, cea a fenomenelor, sunt, altfel spus, copii ale acestui arbore în sine, copii „sensibile" ale arborelui „inteligibil", a cărui perfecţiune, de la sine înţeles, nu este reflectată de nici una dintre ele. De exemplu, artistul perfect care vrea să picteze arborele ideal trebuie să fie iniţiat în filozofia platoniciană, astfel încât să cunoască ideea absolută, modelul arborelui în sine, pentru a putea picta arborele ideal şi nu fenomenul-arbore, care nu este decât una dintre nenumăratele şi imperfectele replici ale acestuia... Platon îşi exprima disprețul faţă de pictură spunând că un pictor care pictează un pat sau o masă realizează o copie a copiei. Masa adevărată pe care o găsim într-o casă oarecare este deja o copie a mesei în sine care se află în lumea suprasensibilă. Deci, masa care se găseşte reprodusă în tabloul pictorului este un grad inferior al realităţii. De unde şi această obsesie, opoziţia între lumea sensibilă, incognoscibilă,

pentru că este în mişcare, şi lumea suprasensibilă a entităţilor inteligibile. Putem apropia această viziune de filozofia hindusă? Budismul a reacţionat împotriva acestei perspective?

M. – Să zicem că sunt anumite puncte comune între Ideea platoniciană şi „entităţile generale" din hinduism, în sensul că ambele au în vedere entităţi fixe, situate dincolo de fenomene. Cât despre budism, el se angajează într-o discuţie complexă pentru a respinge existenţa oricărei entităţi permanente. Teza hindusă cea mai contestată de budism este cea a unui creator atotputernic, cum este Ishvara la hinduşi. Cu câteva secole înainte şi după afirmarea creştinismului, au avut loc numeroase dezbateri între susţinătorii principalelor filozofii hinduse. Mă refer la ideea unei entităţi creatoare permanente, suficientă sieşi, care nu provine dintr-o cauză anterioară şi care creează dintr-un act voluntar. Dialectica budistă respinge punct cu punct această idee. Să ne gândim la atotputernicie, de exemplu, căci un Creator trebuie să fie atotputernic: fie Creatorul „decide" să nu creeze şi, atunci, îşi pierde atotputernicia deoarece creaţia s-a făcut în afara voinţei sale. Fie creează din proprie voinţă şi nici atunci nu mai este atotputernic, din moment ce creează sub influenţa dorinţei sale de a crea.

J.F. – Este la fel de interesant ca paradoxurile lui Zenon din Eleea.

M. – Un creator poate fi o entitate permanentă? Nu, pentru că el nu mai este acelaşi înainte şi după ce a creat. El devine de fapt „cel care a creat". În plus, dacă el creează întregul univers, asta presupune, inevitabil, că toate cauzele universului trebuie să fie prezente în el. Or, unul dintre fundamentele legii cauză-efect – karma – este că un eveniment nu se poate

produce atâta timp cât nu este întrunit ansamblul cauzelor şi condiţiilor ce au dus la apariţia sa, iar el nu poate să *nu* se producă atunci când acestea sunt întrunite. Ceea ce ar însemna că acest Creator fie n-ar putea să creeze niciodată, fie ar trebui să creeze constant! Aceste raţionamente şi multe altele se pot aplica tuturor tradiţiilor care cred într-un Creator înzestrat cu permanenţă, atotputernicie, existenţă intrinsecă etc.

J.F. – Sunt plin de admiraţie. Am impresia că ascult un dialectician sceptic al Antichităţii, sau un epicurean, sau un stoic care respinge, ideea unui Dumnezeu creator personal.

M. – Acest gen de dialectică animă şi în zilele noastre discuţiile filozofice din Asia. Distingem apoi aspectul relativ al fenomenelor, adică lumea aparenţelor şi natura lor ultimă. Din perspectiva absolută, budismul spune că o „entitate" care există cu adevărat nu ar putea nici să apară, nici să dispară; că fiinţa nu se poate naşte din neant, pentru că nici o infinitate de cauze nu ar fi capabilă să aducă la viaţă ceva ce nu există, nici din ceva existent, în acest caz nemaiavând nevoie să se nască.

J.F. – Parcă ar fi replicile lui Parmenide al lui Platon.

M. – Orice ar fi, dacă analizăm procesul cauză-efect în orizontul adevărului absolut, vom ajunge la concluzia că acest proces nu poate pune în relaţie entităţi cu adevărat existente: fie cauza dispare înaintea efectului şi, în acest caz, cauza – care nu mai există – nu poate avea nici o legătură cu efectul; fie cauza subzistă în momentul producerii efectului, ceea ce interzice orice cauzalitate, căci nu pot exista legături de tip cauză-efect în simultaneitate.

J.F. – Ah ! Ba da...

M. – Ba nu! Două entităţi care există prin ele însele şi sunt simultane nu pot avea o relaţie de tip cauză-efect, nici măcar o relaţie oarecare.

J.F. – Există relaţii de tip cauză-efect în succesiunea temporală, dar mai există şi relaţii de tip cauză-efect în care cauza şi efectul coexistă.

M. – De exemplu?

J.F. – Faptul că respir oxigenul care mă menţine în viaţă. Cauza, care este realitatea oxigenului în aer, şi eu, care îl respir, sunt concomitente.

M. – Nu, pentru că oxigenul despre care vorbeşti şi corpul se schimbă în fiecare moment, nu poţi vorbi despre o entitate „oxigen" şi o entitate „corp" permanente, intrinsec existente, acţionând una asupra celeilalte şi fiind concomitente! Dacă sămânţa şi fructul ar fi entităţi înzestrate cu o existenţă intrinsecă, nu ar putea exista între ele o relaţie de tip cauză-efect, nici concomitent, nici într-o succesiune temporală, căci trebuie ca sămânţa, cu alte cuvinte cauza, să fie distrusă pentru ca rezultatul, fructul, să apară, iar un lucru care nu mai există nu mai poate produce nimic.

J.F. – Acesta este exact tipul de relaţie cauzală în care cauza este anterioară efectului. Pentru că există o succesiune temporală, dar putem spune, de asemenea, că există şi simultaneitate, între lumina soarelui şi frunza care absoarbe energia solară. Cred că cele două tipuri de relaţie cauză-efect există. Există relaţii de cauză-efect în succesiune.

M. – Nu soarele din momentul prezent este cel care a creat frunza pe care o putem vedea.

J.F. – Nu, ştiu asta, ci lumina solară, în momentul în care ajunge la plantă, chiar dacă a călătorit o vreme traversând spaţiul... Vreau să spun că, în mod clasic, există relaţii cauzale concomitente, aşa cum există

relaţii cauzale succesive. Nu orice succesiune este o relaţie cauzală şi nu orice relaţie cauzală este o succesiune. Este vechea dispută dintre Hume şi Kant.

M. – Razele soarelui a cărui căldură i-a permis plantei să germineze nu sunt aceleaşi care încălzesc planta în momentul germinării. Cauza nu mai există. Dacă arunc acest vas în faţa mea, cauza şi efectul nu pot fi concomitente – vasul nu este pe jos în momentul în care îl împing.

J.F. – Dar când ţi-am dat adineauri exemplul oxigenului...

M. – Oxigenul nu este o entitate permanentă, el este în continuă transformare. Cauza şi efectul nu sunt simultane.

J.F. – Nu... Sunt de acord.

M. – Oxigenul subzistă ca fenomen general, dar nu este acelaşi oxigen care a regenerat sângele.

J.F. – Grinda care susţine acoperişul este cauza care-l împiedică să se prăbuşească. Cauza şi efectul sunt, acolo, simultane.

M. – Punctul în care doresc să ajung este următorul: în plan relativ, cel al adevărului convenţional aşa cum îl percepem cu toţii, legile cauză-efect sunt inevitabile. Dar dacă ne plasăm în planul logicii absolute, aceste legi nu pot funcţiona pentru entităţile susceptibile a avea o existenţă permanentă şi solidă. Nu există deci nicăieri în lumea fenomenală, măcar o entitate fixă, independentă, intrinsec existentă.

J.F. – Tu iei în calcul o relaţie cauză-efect evenimenţială, dar există şi relaţii structurale de cauză-efect. De exemplu, un organism luat în totalitatea lui... un vapor care pluteşte pe apă. Apa şi vaporul coexistă. Densitatea apei este cauza datorită căreia vaporul pluteşte. Apa şi vaporul coexistă.

M. – Exact. Nu există relaţii cauză-efect între entităţi, ci relaţii, pe care tu le numeşti structurale, între fenomene trecătoare, şi pe care noi le numim relaţii de interdependenţă: „Acest fenomen există pentru că celălalt este; acesta s-a produs pe baza celuilalt lucru". Nimic nu există în sine, independent de alte fenomene. Fiecare dintre elementele înlănţuirii cauză-efect este el însuşi un agregat de elemente fugitive, în continuă schimbare, şi nu este, deci, vorba despre o succesiune în timp de elemente distincte şi independente. Avem aici un argument care evidenţiază non-realitatea fenomenelor autonome şi permanente, fie că este vorba despre un Dumnezeu creator sau despre un atom existent în sine însuşi, fără cauze şi condiţii, *independent* de alte fenomene.

J.F. – Ne întâlnim din nou cu o problematică ce se regăseşte în toată filozofia occidentală. Dintr-o perspectivă, fenomenele există, formând realitatea, şi avem de-a face cu aşa-numita şcoală empiristă sau realistă. Dintr-o altă perspectivă, ele sunt o totală iluzie şi ne aflăm în plin idealism absolut, filozofia lui Berkeley, de exemplu, în secolul al XVIII-lea. Dintr-o a treia perspectivă, sunt rezultatul unei succesiuni de lucruri aflate într-o mişcare haotică, în care relaţia cauză-efect este absolut iluzorie. Aceasta este filozofia lui Hume. Mai nou, fenomenul nu are existenţă în sine. Este un fel de sinteză, de întâlnire între realitatea în sine, la care nu avem acces, care se află dincolo de fenomene, şi activitatea constructivă a spiritului omenesc, un soi de rezultantă intermediară întâlnirii dintre materia primă, furnizată de realitatea în sine şi capacitatea de a elabora a spiritului omenesc. Altfel spus, este în acelaşi timp real, pe jumătate furnizat de lumea exterioară, şi pe jumătate construit de spiritul

uman. Este rezumatul foarte concis al teoriei lui Kant din *Critica raţiunii pure*. Deci filozofia occidentală a luat în considerare toate posibilităţile. După părerea mea, nu cred că este o adevărată problemă. Dacă fenomenele nu există în budism, atunci ce există?

M. – Budismul adoptă o cale de mijloc. El nu neagă realitatea fenomenelor în lumea relativă a percepţiei, ci faptul că există entităţi permanente dincolo de fenomene. De aceea vorbim despre o „cale de mijloc", care nu riscă nici „nihilismul", pentru care nu există nimic în afara percepţiilor noastre, totul fiind neant, nici „eternalismul", fără doar şi poate realismul despre care vorbeşti, pentru care există o singură realitate, independentă de orice percepţie, compusă din entităţi care există în sine. Budismul demonstrează falsitatea existenţei entităţilor solide, cum sunt considerate, de exemplu, particulele de materie indivizibile sau momentele de conştiinţă indivizibile. Ne întâlnim aici cu noile teorii din fizica modernă, unde ideea particulelor văzute ca mici ghiulele de tun sau mase infinit de mici a fost abandonată. Ceea ce numim masă sau materie este mai de grabă un fel de condensare a energiei. Neutronii, de exemplu, sunt „particule" fără masă, fără sarcină, nici electrică, nici magnetică şi chiar în acest moment, miliarde de astfel de particule ne străbat corpul şi pământul, dintr-o parte în alta, imperturbabil! Budismul ne conduce către noţiunea de irealitate a lumii solide printr-un demers intelectual ce nu pretinde a fi o teorie ştiinţifică, dar care examinează cu mijloacele intelectuale posibilitatea însăşi a existenţei atomilor, adică, etimologic, a „particulelor indivizibile".

J.F. – Concepe deci budismul, două niveluri ale realităţii: cel al fenomenelor şi, dincolo de ele,

substratul considerat real, chiar dacă imaterial şi redus la energie?

M. – Când vorbeşte despre „vacuitatea" fenomenelor, budismul admite „apariţia" fenomenelor, dar spune că ele nu reflectă nicidecum existenţa unor entităţi fixe. Fizica modernă afirmă că un electron, de exemplu, poate fi considerat fie o particulă, fie o undă, două noţiuni total incompatibile conform sensului comun. Anumite fenomene de interferenţă provocate de electroni nu pot fi explicate decât presupunând că un electron trece, în acelaşi timp, prin două orificii diferite. Conform budismului, atomii nu pot fi consideraţi entităţi fixe, existente în mod unic şi determinat; prin urmare cum se poate ca lumea manifestării materiale, considerată a fi compusă din aceste particule, să aibă o realitate fixă? Toate acestea contribuie la compromiterea noţiunii noastre despre soliditatea aparenţelor. În acest sens afirmă budismul că natura ultimă a fenomenelor este vacuitate şi că această vacuitate conţine un potenţial infinit de manifestări.

J.F. – Aceste ipoteze asupra naturii şi a inconsistenţei materiei au fost formulate anterior de...?

M. – De Buddha, apoi compilate şi comentate în mai multe tratate de doi dintre cei mai mari filozofi budişti, Nagarjuna (cam în al II-lea secol al erei creştine) şi Chandrakirti (în secolul al VIII-lea). Analiza atomului este următoarea: Să luăm un fenomen material, o masă, de exemplu. Dacă disociem elementele sale, deja nu mai este o masă. Sunt picioare, un blat etc. Apoi, dacă le reducem la rumeguşul lemnului, aceste elemente îşi pierd orice identitate. Dacă examinăm acum un fir de rumeguş, vom găsi molecule, apoi atomi – deci, conceptul atomului era deja formulat în Orient de pe vremea lui Democrit.

J.F. – Într-adevăr, noţiunea de atom apare prima dată în filozofia lui Democrit şi în cea a lui Epicur. Dar nu era demonstrată ştiinţific mai mult decât alte teorii ale fizicii vechi. Erau doar perspective spirituale.

M. – Şi, curios, cuvântul grec „atom" înseamnă „indivizibil".

J.F. – Exact. Nucleul ultim care nu poate fi împărţit în două.

M. – Budismul foloseşte acelaşi cuvânt. Vorbim despre particule care nu au „părţi", care nu pot fi subdivizate. Ar fi deci componenta ultimă a materiei. Să considerăm acum una dintre aceste particule indivizibile drept o entitate autonomă. Cum s-ar putea ea asocia cu alte particule pentru a constitui materia? Dacă aceste particule se ating, vestul uneia, de exemplu, va atinge estul alteia. Dar dacă au direcţii, înseamnă că pot fi din nou divizate şi, atunci, îşi pierd caracterul „indivizibil". Dacă nu au nici laturi, nici direcţii, atunci se aseamănă cu un punct matematic – fără dimensiune, densitate şi substanţă. Dacă încercăm să unim două particule fără dimensiune, ele fie nu se ating şi nu se pot uni, fie intră în contact şi atunci se confundă. Astfel, un munte de particule indivizibile ar putea să se topească într-una singură! Concluzia este deci că nu pot exista particule indivizibile, discontinue, înzestrate cu o existenţă intrinsecă, ce sunt constituenţii materiei. În plus, dacă un atom are masă, dimensiune, sarcină etc. este el identic sumei atributelor sale? Poate exista în afara acestora? Atomul nu este identic cu masa lui, nici cu dimensiunea. Şi nici nu este altceva decât masa lui şi dimensiunea lui. Atomul are deci o mulţime de caracteristici, dar el nu este nici una dintre ele. Atomul nu este decât un concept, o etichetă care nu acoperă o entitate existentă în mod

independent şi absolut. El nu are decât o existenţă convenţională, relativă.

J.F. – La Democrit şi la Epicur există această idee potrivit căreia constituenţii ultimi ai materiei, ca şi ai fiinţelor vii, de altfel, sunt atomii care se organizează după configuraţii variate pentru a da naştere la diferite fenomene pe care le vedem sub diferite înfăţişări. Iar aparenţele nu sunt decât iluzii provenite din organizarea diferită a atomilor. Pentru a explica modul în care atomii se grupează între ei şi cauzele pentru care unii se grupează cu alţii, anticii au inventat teoria – absolut imaginară, evident – a atomilor „agăţaţi": unii atomi dispun de cârlige, fapt ce le permite să se lege de alţi atomi, în timp ce alţi atomi, nu. Această teorie ar fi trebuit să explice cauza pentru care atomii se grupau în cutare sau cutare mod, spre a produce anumite fenomene.

M. – Budismul ar spune: „Dacă există cârlige, există părţi: extremitatea şi baza cârligului; indivizibilul vostru poate fi deci divizat."

J.F. – Poate s-o spună. În orice caz, în acest stadiu, în Occident, ca şi în Orient, ne aflăm în faţa unor teorii strălucite, dar metafizice, nu fizice.

M. – Bineînţeles, demonstrând că nu pot exista particule indivizibile, budismul nu pretinde a explica fenomene fizice, în sensul în care o face astăzi ştiinţa: el încearcă să distrugă conceptul *intelectual* al soliditătii lumii fenomenale. Căci acest concept determină ataşamentul nostru faţă de „eu" şi de fenomene, deci el este cauza dualităţii sine-ceilalţi, existenţă şi non-existenţă, ataşament şi repulsie etc. şi tot el este cauza tuturor frământărilor noastre. În orice caz, budismul tratează aici, cu mijloace intelectuale, o serie de aspecte ale fizicii contemporane, iar contribuţia sa ar trebui să fie inclusă în istoria

ideilor. Aş dori să-l citez, de exemplu, pe unul dintre marii fizicieni ai epocii noastre, Henri Margenau, profesor la Universitatea Yale, care scrie: „La sfârşitul secolului al XIX-lea se susţinea că toate interacţiunile implică obiecte materiale. În zilele noastre, nu mai considerăm adevărat acest lucru. Ne gândim că este vorba mai degrabă de interacţiunea câmpurilor de energie sau a altor forţe care sunt, în mare, imateriale". Şi Heisenberg spunea: „Atomii nu sunt lucruri". Pentru Bertrand Russell: „Ideea existenţei unei mici bile, a unei mici mase solide care este electronul este o intruziune nejustificată a simţului comun, derivată din noţiunea pipăitului", apoi adaugă: „Materia este o formulă comodă pentru a descrie ceea ce se întâmplă acolo unde materia nu există de fapt, deci acolo unde nu se află nimic." Pe de altă parte, Sir James Jeans, în cartea sa *Rede's Lectures*, merge până la a spune că „universul începe să semene mai mult cu o mare gândire decât cu o mare maşinărie".

J.F. – Impresionante aceste intuiţii – şi chiar foarte elaborate, foarte cuprinzătoare – ce s-au manifestat în filozofiile vechi, fie occidentale, o dată cu Democrit, Epicur şi Lucreţiu, fie orientale, cu mult înainte încă, începând cu budismul – precum şi aceste anticipări, uneori surprinzătoare, ale ştiinţei moderne, născute atunci din reflecţie pură, fără posibilitatea unor verificări experimentale. Poate filozofiile chineze ne-ar mai oferi anumite anticipări la fel de frapante. Numai că, iată, se întâmplă ca în Occident, aceste intuiţii să fi dus la revoluţia experimentală, care a dat naştere ştiinţei moderne. De ce nu a avut loc o astfel de revoluţie şi în budism?

M. – Budismul întreprinde şi el, bineînţeles, verificări experimentale, dar scopul lui este altul,

anume ştiinţa interioară, o ştiinţă care s-a dezvoltat de-a lungul a mai bine de două milenii de viaţă contemplativă şi de studiere a spiritului. Din secolul al VIII-lea, această ştiinţă interioară a fost cu deosebire principala preocupare a unei bune părţi din populaţia Tibetului. Scopul nu a fost niciodată acela de a transforma lumea exterioară printr-o acţiune fizică asupra ei, ci de a o transforma făcând oamenii mai buni, permiţându-i fiinţei umane să dezvolte o cunoaştere interioară. Această cunoaştere are mai multe niveluri: metafizica se ocupă de adevărurile ultime, iar aplicarea în lumea relativă a fenomenelor a acestui tip de cunoaştere, la fel de exactă şi riguroasă ca cea mai bună dintre ştiinţe, permite relevarea cauzelor suferinţei. Suferinţa fizică sau mentală este rezultatul faptelor, al vorbelor şi al gândurilor negative – crima, furtul, înşelătoria, calomnia etc. Gândurile negative sunt provocate de prea marea iubire de sine şi de dorinţa de a proteja „eul", atitudini care decurg ele însele din noţiunea unui „eu" durabil şi unic. Credinţa în eul privit ca entitate independentă nu este decât un singur aspect al acceptării soliditătii fenomenelor. Dacă recunoaştem că ataşamentul nostru faţă de eu nu are un obiect autentic şi renunţăm la ataşamentul faţă de soliditatea fenomenelor, reuşim să rupem cercul vicios al suferinţei. Deci, refuzul intelectual al conceptului de particule independente ne permite, astfel, relativizarea ataşamentului faţă de realitatea fenomenelor şi faţă de propria persoană şi, pe această cale, eliberarea de emoţiile perturbatoare. O astfel de analiză ne conduce la cunoaşterea interioară, care, chiar interioară fiind, are totuşi consecinţe imense asupra relaţiei noastre cu lumea exterioară şi asupra influenţei pe care o exercităm asupra ei.

J.F. – Da, dar cum este cu putinţă aşa ceva, din moment ce teoria budistă susţine ideea irealităţii lumii exterioare sau, în orice caz, a irealităţii caracterului său...

M. – ... aparent, dar vid.

J.F. – Altfel spus, această teorie a atomului care nu are o realitate ultimă în calitatea sa de element constituent al realităţii nu a făcut obiectul nici unei verificări experimentale. Deci nu putem fi siguri că ea este exactă. Prin urmare, construim o ştiinţă a spiritului pe o teorie a materiei care nu a fost verificată.

M. – Nu trebuie să ne îndepărtăm de subiect, care este distrugerea conceptelor noastre despre realitatea solidă şi permanentă demonstrând că aceste concepte sunt ilogice şi nefondate, iar nu referirea la un adevăr ştiinţific demonstrat experimental. Verificarea se face aici la nivelul transformării fiinţei. Această analiză nu pretinde a fi un compendiu de fizică, scopul său nu este de a elucida constituirea moleculelor, mişcarea astrelor etc., ci de a găsi, pragmatic, un antidot pentru suferinţă, aceea provenită din ataşamentul faţă de fenomene.

J.F. – Da, dar scopul ar fi atins nu datorită unei certitudini ştiinţifice a ceea ce este cu adevărat – sau a ceea ce nu este – lumea exterioară, ci datorită unei ipoteze, unei viziuni convenabile, pe care ne-o facem despre lumea exterioară, fără ca ea să fi fost vreodată verificată experimental de budişti.

M. – Prea puţin contează, căci vorbim despre spirit şi despre eroarea sa. De altfel, această viziune este verificată experimental, dar în domeniul în care are relevanţă! Aspirina alungă în mod experimental durerile de cap, în timp ce o astfel de muncă interioară alungă ura, dorinţa, gelozia, orgoliul şi tot ceea ce tulbură spiritul – este un rezultat experimental care mi se pare cel puţin la fel de util ca aspirina!

J.F. – Da, dar pentru mine asta înseamnă: mi-am format o anumită idee despre realitate pentru că ea îmi este utilă spre a-mi construi filozofia morală care-mi convine.

M. – Nu este numai o idee convenabilă despre realitate. Negând, printr-o analiză intelectuală, logică, topologică, aproape matematică, noţiunea particulei indivizibile, *distrugem imaginea mentală* pe care o aveam despre soliditatea fenomenelor. Ceea ce dorim este să obţinem un antidot eficient pentru cauza ignoranţei şi a manifestării sale ca suferinţă. Deci, dacă atingem acest scop, atingem scopul vieţii spirituale. Când tragem cu arcul, nu trebuie să uităm care este ţinta. Putem considera o reuşită mersul pe lună sau controlarea materiei până acolo încât am ajuns la capacitatea de a arunca planeta în aer – o reuşită, de altfel, foarte îndoielnică! Ştiinţa, în urma a multe secole de eforturi intelectuale şi materiale, cu preţul sacrificiilor a generaţii întregi care i-au consacrat viaţa, a atins o parte din scopurile pe care şi le-a fixat. Budismul are alte priorităţi cărora le-a consacrat, de-a lungul generaţiilor, eforturi importante.

J.F. – Este un demers absolut demn de luat în calcul. Dar mai rămâne destul pentru a se pune problema conceperii unui traseu de mântuire spirituală plecând nu de la o cunoaştere obiectivă, ci de la o ipoteză binefăcătoare.

M. – Ce se înţelege prin cunoaştere obiectivă? Conform fizicii cuantice, natura particulelor este incognoscibilă independent de sistemele noastre de măsură. La fel se întâmplă cu întregul univers: un univers independent de orice concept uman este incognoscibil spiritului uman. Cine se ataşează de realitatea fenomenelor? Spiritul. Iar noi asupra cui

acţionăm? Asupra spiritului! Dacă reuşim să deblocăm percepţia pe care o are spiritul despre soliditatea lumii, percepţie care duce la suferinţe fără sfârşit, avem, într-adevăr, de-a face cu o cunoaştere obiectivă, nu a fizicii naturale, ci a mecanismelor suferinţei, precum şi cu o verificare experimentală a rezultatelor acestei ştiinţe a spiritului.

J.F. – Această concepţie despre ceea ce este o verificare experimentală nu mă satisface pe deplin.

M. – Tu crezi că o verificare experimentală nu se poate referi decât la fenomene fizice? Spuneai mai devreme referindu-te la psihologie că între diferitele sale direcţii doar neuropsihologia merită numele de ştiinţă. Or, neuropsihologia este aspectul reificat al ştiinţelor spiritului. Din acest punct de vedere, doar ştiinţele cantitative şi fizice ar merita numele de ştiinţe exacte. Pentru a fi exacţi, o ştiinţă trebuie să plece de la anumite ipoteze, să procedeze cu rigoare în domeniul experienţei, astfel încât, în cele din urmă, să valideze sau să infirme ipotezele prin rezultatul experienţelor menţionate. Nu există nici un motiv pentru care aceste criterii să fie limitate la domeniul fizic numit obiectiv. În plus, nu văd de ce ar trebui, aşa cum spuneai anterior, să despărţim ştiinţele spiritului de îmbunătăţirea persoanei, căci atingerea seninătăţii este una dintre verificările experimentale ale acestor ştiinţe, aşa cum căderea corpurilor este verificarea experimentală a legii gravitaţiei.

Nimic, dacă nu spiritul însuşi, nu poate permite cunoaşterea naturii ultime a spiritului. Dacă introspecţia a eşuat ca metodă ştiinţifică în contextul psihologiei occidentale şi a fost eliminată, s-a întâmplat doar pentru că aceia care au folosit-o nu dispuneau de instrumente adecvate pentru a-şi conduce experimentele.

Nu aveau nici cea mai mică instruire, nici cele mai insignifiante cunoştinţe în domeniul contemplativ şi nu cunoşteau tehnicile care permit liniştirea spiritului spre a-i observa natura profundă. E ca şi cum cineva ar folosi un voltmetru nesigur şi ar trage concluzia că este imposibil să măsurăm tensiunea unui curent electric. Or, învăţarea tehnicilor contemplative cere perseverenţă. Nu le putem exclude atât de uşor, doar pentru că diferă de preocupările dominante ale lumii occidentale – care sunt, trebuie spus, mai mult de ordin material decât spiritual – şi pentru că nu avem noi înşine înclinaţia de a le experimenta. Putem înţelege scepticismul, dar nu lipsa de interes, lipsa dorinţei de a verifica valabilitatea unei abordări diferite. Problema există şi în celălalt sens. Am cunoscut tibetani care refuză să creadă că oamenii au fost pe lună!

Despre metafizica budistă

JEAN-FRANÇOIS – Hai să nu ne mai învârtim în jurul subiectului şi să ajungem la problema cea mai importantă în ceea ce priveşte budismul, răspunzând la faimoasa întrebare: Este budismul o filozofie? Sau o religie? Sau o metafizică? Aş vrea să ştiu cum îşi reprezintă budismul universul şi condiţia umană, căci această reprezentare explică toate comportamentele, toate tehnicile psihologice evocate pe parcursul discuţiilor precedente?

MATTHIEU – Nu mă pot abţine să-l citez aici pe André Migot, care mi se pare că răspunde perfect la această întrebare în lucrarea sa *Le Bouddha*[1]:

„S-a discutat mult pentru a afla dacă budismul este o religie sau o filozofie, şi răspunsul nu a fost niciodată tranşat. Pusă în aceşti termeni, întrebarea nu are sens decât pentru un occidental. Doar în Occident filozofia este o simplă ramură a cunoaşterii, precum matematica sau botanica, iar filozoful un domn, în general un profesor, care studiază în timpul cursului o anumită doctrină, dar care, o dată ajuns acasă,

[1] Operă citată [n.a.]

trăieşte la fel ca notarul său, ori ca dentistul său, fără ca doctrina pe care o predă să aibă cea mai mică influenţă asupra comportamentului său în viaţă. Doar în Occident religia nu este, pentru majoritatea credincioşilor, decât un sertăraş pe care îl deschidem în anumite zile, la anumite ore sau în anumite circumstanţe bine determinate, dar pe care îl închidem cu grijă înainte de a trece la fapte. Dacă şi în Orient există profesori de filozofie, un filozof este un maestru spiritual, care îşi trăieşte doctrina, înconjurat de discipoli ce vor să trăiască după modelul lui. Doctrina sa nu e niciodată o simplă curiozitate intelectuală, ea nu are valoare decât prin punerea ei în practică. La ce bun să ne mai întrebăm dacă budismul este o filozofie sau o religie? Este un drum, o cale de mântuire, cea care l-a dus pe Buddha la Iluminare; este o metodă, o modalitate de a atinge eliberarea printr-o intensă muncă mentală şi spirituală."

Cred deci că, dacă vrem să definim budismul în cel mai simplu mod, trebuie să îl considerăm mai întâi o cale, al cărei scop este atingerea a ceea ce putem numi „perfecţiune", cunoaşterea ultimă, Iluminarea sau, mai tehnic, „starea de Buddha".

J.F. – Stare pe care o atingem la capătul mai multor existenţe succesive?

M. – Da, dar care se actualizează, desigur, în timpul unei existenţe anume, precum Buddha Shakyamuni a cărui trezie, numită uneori „iluminare", reprezintă punctul culminant al multor vieţi consacrate dezvoltării cunoaşterii, iubirii şi compasiunii.

J.F. – Şi în momentul în care se ajunge la stăpânirea ştiinţei perfecte, dispărem?

M. – De ce spui asta? Cine dispare? Dimpotrivă, după desăvârşirea binelui propriu prin atingerea stării

de Iluminare, Buddha începe să desfăşoare o vastă activitate pentru a-i ajuta pe alţii, pentru a-i învăţa, pentru a le arăta drumul. Învăţăturile sale sunt expresia nemijlocită a realizării sale spirituale. Sunt precum hărţile rutiere care ghidează oamenii pe un drum pe care el deja l-a parcurs.

J.F. – Deci propriul eu nu dispare?

M. – Singurul lucru care dispare, în totalitate, este ignoranţa. Or, ataşamentul faţă de existenţa eului este una dintre manifestările principale ale ignoranţei. În consecinţă dispare şi această perspectivă greşită asupra „eului". Starea de Buddha este o conştientizare a naturii ultime a lucrurilor. Nu este rezultatul unui proces de construcţie, ci o *actualizare*. Ideea fundamentală este, de fapt, că fiecare fiinţă poartă în sine natura de buddha. Această capacitate de a atinge cunoaşterea ultimă, acest potenţial de transformare interioară este prezent în fiecare fiinţă, asemenea unei pepite de aur a cărei puritate este inalterabilă, chiar şi atunci când este învelită în platoşa ei sau îngropată în pământ. La fiinţele comune, această perfecţiune, această natură de buddha este ascunsă de numeroase văluri constituite din factorii mentali negativi despre care am vorbit, rezultaţi din ataşamentul faţă de o realitate intrinsecă „eului" şi fenomenelor. „Calea" constă deci în a risipi tot ce ascunde această natură adevărată pentru a o vedea aşa cum este. Se spune că, în lipsa acestui potenţial, dorinţa de a atinge starea de buddha este mai zadarnică decât încercarea de a albi o bucată de cărbune. De aceea, calea budismului este realmente o redescoperire.

J.F. – Asta mă duce cu gândul la teoria reminiscenţei a lui Platon. A învăţa înseamnă pentru Socrate a-ţi reaminti ceea ce ai uitat.

M. – Privit dintr-un alt unghi, este şi un proces de purificare, nu a unui păcat originar sau a unei impurităţi constitutive, ci a vălurilor întâmplătoare care ne disimulează natura profundă. Dacă urmărim un avion care străpunge stratul de nori, cerul ni se pare cenuşiu şi neguros, ca şi cum soarele n-ar mai exista. Este suficient să te afli în avionul care părăseşte stratul de nori – spectacol magnific întotdeauna – pentru a redescoperi că soarele străluceşte în toată splendoarea lui pe un cer neschimbat. Cu asta seamănă calea budistă.

J.F. – Doctrina lui Socrate în această privinţă este prezentată în multe dialoguri, dar în mod deosebit în *Menon*. Din punctul de vedere al lui Socrate, noi practic nu învăţăm nimic. Atunci când studiem, de fapt ne reamintim. Fiecare individ dispune de o ştiinţă prezentă în fiinţa sa înainte de a se naşte. O ştiinţă înnăscută. Iar întâmplările din timpul vieţii se datorează falselor cunoştinţe, opiniilor, stărilor psihologice artificiale care acoperă ceea ce tu numeşti bulgărele de aur. Pentru a demonstra că, în fond, a învăţa înseamnă a-ţi reaminti, Socrate cheamă un tânăr sclav pe nume Menon şi îl întreabă pe stăpânul casei: „Eşti sigur că acest sclav s-a născut aici, la tine şi că n-are nici o educaţie?". Şi, desenând cu un băţ pe nisip, îl face să redescopere demonstraţia unei teoreme de geometrie, doar punându-i întrebări, fără a-i sufla vreo indicaţie. De unde şi metoda socratică de a proceda prin întrebări: elevul nu este învăţat, ci este ajutat să redescopere ceea ce ştia deja, fără să fie conştient de asta. De aici şi ideea că fiecare fiinţă umană posedă deja cunoaşterea. Este suficientă plasarea în condiţii care să permită acestei comori să iasă la suprafaţă. În budism există totuşi un postulat suplimentar. Sunt curios. Există lucruri pe care nu le înţeleg şi pe care

aş vrea să le înţeleg: budismul predică sau nu ideea că fiinţele trec dintr-o reîncarnare în alta şi că scopul fericirii ultime este stoparea reîncarnării şi eliberarea de această succesiune de reîncarnări, contopirea în cosmosul impersonal?

M. – Nu este vorba despre a ne contopi într-un soi de aneantizare, ci de a descoperi în noi înşine cunoaşterea ultimă. Scopul nu este acela de a „ieşi" din lume, ci de a nu mai fi supus ei. Lumea nu este rea în sine, ci modul nostru de a o percepe este greşit. Un maestru budist a spus: „Nu aparenţele te domină, ci ataşamentul tău faţă de ele." Este ceea ce numim *samsara*, „cercul vicios al lumii existenţelor", a cărui mişcare este întreţinută de ignoranţă, este o lume a suferinţelor, a rătăcirii, în măsura în care putem rătăci la nesfârşit împinşi de forţa actelor noastre, pe care le numim *karma*. Această *karma* este diferită de ceea ce înţelegem în general prin „destin". Nu provine dintr-o voinţă divină ca în hinduism şi nici nu se datorează hazardului: ea este consecinţa actelor noastre. Nu culegem decât ceea ce am semănat. Nimic nu constrânge o fiinţă să se reîncarneze într-un mod sau altul, cu excepţia componentei finale a actelor sale, iar prin „fapte" înţelegem gândurile, vorbele şi acţiunile fizice, negative sau pozitive. Este echivalentul binelui şi al răului, dar trebuie să ne reamintim că aici binele şi răul nu sunt noţiuni absolute: gândurile şi faptele noastre sunt considerate bune sau rele în funcţie de motivaţia lor, benefică sau malefică, şi de rezultat – suferinţa sau fericirea proprie şi a semenilor.

J.F. – Să revenim la morală.

M. – Putem să o numim morală sau etică, dar, de fapt, este vorba despre înseşi mecanismele fericirii şi ale suferinţei. În fiecare clipă trăim rezultatul faptelor

noastre anterioare şi ne modelăm viitorul prin gândurile, vorbele şi faptele noastre actuale. În momentul morţii, bilanţul faptelor noastre determină formele existenţei următoare. Seminţele pe care le-am semănat germinează, pot deveni flori sau cucută. Poate fi folosit şi exemplul unei păsări ce se aşează pe pământ: umbra sa, *karma* cu alte cuvinte, până atunci invizibilă, apare dintr-o dată foarte clar. În termeni moderni, în momentul morţii, developăm filmul vieţii noastre ce conţine, în acelaşi timp, şi ceea ce am trăit de-a lungul existenţelor anterioare.

J.F. – Toate existenţele anterioare?

M. – De-a lungul actualei existenţe, pe cale să se încheie, ni s-a oferit prilejul fie să adăugăm, fie să eliminăm fapte pozitive sau negative din această *karma*, să o modificăm, purificând-o sau agravând-o. După moarte urmează o stare de tranziţie, numită *bardo*, în timpul căreia se conturează şi se decide starea existenţei următoare. Conştiinţa este purtată aici asemenea unui fulg şi, în funcţie de bilanţul pozitiv sau negativ al actelor noastre, va fi trimisă către o existenţă fericită, nefericită sau către o existenţă care va cuprinde ambele stări. Astfel, putem avea o atitudine corectă faţă de ceea ce ni se întâmplă: noi suntem singurii responsabili pentru ceea ce suntem, suntem rezultatul trecutului nostru, iar viitorul este în propriile mâini.

J.F. – Există, aşadar, o concepţie a multitudinii existenţelor şi deci a reîncarnărilor?

M. – Faptele, o dată comise, au consecinţe şi ne propulsează spre alte stări ale existenţei. Deci, câtă vreme nu folosim metodele de eliberare, ciclul existenţelor rămâne, practic, nesfârşit. Or, cum omul comite, mereu şi mereu, şi fapte negative şi pozitive, el pendulează între o stare existenţială şi alta, când

fericit, când nefericit, precum roata unui perpetuum care urcă şi coboară continuu. Se spune că lumea condiţionată, văzută ca fenomen global, nu are nici început, nici sfârşit, şi că fiecare fiinţă are în mod individual posibilitatea de a rupe acest cerc vicios, purificându-şi fluxul conştiinţei şi atingând starea de Iluminare. Abia atunci este eliberată din ciclul renaşterilor. Pentru a ajunge la acest rezultat problema trebuie rezolvată la originile ei: este vorba despre ataşamentul faţă de „eu" şi ignoranţa care îl provoacă.

J.F. – Atunci eşti de acord cu acest citat din Alfred Foucher – autor pe care l-am evocat deja – care, comparând concepţiile creştină şi budistă asupra nemuririi sufletului şi asupra vieţii de dincolo, spune: „Pentru creştin, speranţa mântuirii şi a nemuririi este speranţa în viaţa de dincolo. Pentru budist, este speranţa dispariţiei".

M. – De a nu se mai naşte.

J.F. – El spune „de a dispărea".

M. – Cuvântul nu e corect. Mereu ideile acestea învechite, care consideră budismul nihilist! E „calea de mijloc", numită astfel pentru că nu tinde nici spre nihilism, nici spre eternalism. Ceea ce dispare este ignoranţa, ataşamentul faţă de „eu", şi se manifestă, în schimb, în toată splendoarea lor, calităţile infinite ale Iluminării. Sub influenţa *karmei* negative, cu siguranţă, nu mai renaştem, dar, datorită puterii compasiunii, continuăm să ne manifestăm în lumea condiţionată, spre binele altor fiinţe, fără a mai rămâne prizonierii ei. Nirvana se traduce în tibetană „dincolo de suferinţă". Dacă ceva piere, suferinţa este aceea, precum şi confuzia care îi dă naştere.

J.F. – Atunci, *karma... samsara... nirvana...* nu sunt cuvinte tibetane?

M. – Sunt cuvinte sanscrite folosite în Occident mai mult decât cuvintele tibetane corespondente, pentru că sunetele sanscritei sunt mai familiare urechii occidentale decât cele din tibetană.

J.F. – Da, este o limbă indo-europeană.

M. – Iar tibetana face parte din grupul tibeto-birmanez. Deci în traducerile făcute până la mijlocul secolului al XX-lea, interpreţii vorbeau adesea despre *nirvana* ca despre un fel de dispariţie finală. Dalhmann vorbea despre un „abis ateist şi despre nihilism", Burnouf despre „aneantizare", Hegel şi Schopenhauer despre „neant". Conform Marelui Vehicul[2], căruia îi aparţine budismul tibetan, cel care atinge starea de buddha nu se află nici în *samsara*, nici în *nirvana*, ambele considerate „extreme". Nu se află în *samsara*, pentru că s-a eliberat de ignoranţă şi nu mai este, astfel, marioneta unei *karma* care să îi determine reîncarnarea infinită. Nu rămâne însă nici în pacea *nirvanei*, datorită infinitei compasiuni pe care o are pentru fiinţele care continuă să sufere.

J.F. – Atunci ce face?

M. – Îndeplineşte legământul pe care l-a făcut înaintea Iluminării sale, acela de a continua să se manifeste în mod conştient – nu sub constrângerea *karmei*, ci prin forţa compasiunii sale – până când *samsara* va fi epurată de toate suferinţele, cu alte cuvinte, până când nici o fiinţă nu va mai fi prizoniera ignoranţei. Deci este eliberat de *samsara*, dar nu rămâne în *nirvana*. De aceea se vorbeşte despre acei Buddha şi Bodhisattva, care se manifesă sub diferite forme pentru a realiza binele fiinţelor şi a le ghida pe

---

[2] Marele Vehicul = Mahayana, una dintre cele două mari ramuri ale budismului, cealaltă fiind Hinayana, Micul Vehicul [n.tr.]

drumul Iluminării. Printre ei se numără maeştrii spirituali desăvârşiţi.

J.F. – În plan istoric, când, cum şi de ce s-a separat Micul Vehicul de Marele Vehicul?

M. – Susţinătorii Marelui Vehicul şi cei ai Micului Vehicul nu au chiar acelaşi punct de vedere asupra acestui subiect. Învăţăturile Micului Vehicul sunt incluse în Marele Vehicul, care îi adaugă o dimensiune suplimentară. Acest ultim punct a suscitat numeroase discuţii chiar în sânul budismului. Conform susţinătorilor Marelui Vehicul, Buddha a predicat ambele învăţături în timpul vieţii. Dar cum el învăţa pe fiecare în funcţie de capacităţile sale, el n-ar fi predicat învăţăturile Marelui Vehicul decât acelora care aveau deschiderea spirituală necesară pentru a-l înţelege. Nu este vorba aici despre un ezoterism existent, de altfel, în budism, ci de diferite niveluri de învăţătură, ce nu primiseră nume distincte pe vremea lui Buddha. Marele Vehicul insistă asupra faptului că a ne elibera numai pe noi de suferinţă este un scop mult prea limitat. Încă din momentul intrării pe acest drum, trebuie să avem intenţia de a atinge starea de Buddha pentru binele tuturor fiinţelor. Ne transformăm pentru a dobândi capacitatea să îi ajutăm pe semenii noştri să se elibereze de suferinţă. Fiecare dintre noi este doar o persoană, în timp ce numărul celorlalţi este nesfârşit, deci tot ce ni se întâmplă, bun sau rău, fericire sau suferinţă, este nesemnificativ în comparaţie cu suferinţa şi fericirea tuturor celorlalţi. Profunzimea Marelui Vehicul ţine de concepţia sa asupra vacuităţii, despre adevărul absolut. Această vacuitate nu are nimic de-a face cu neantul, ci constă în a înţelege că fenomenele nu au o existenţă intrinsecă. Discipolii Micului Vehicul contestă cu siguranţă acest

mod de a privi lucrurile, precum şi autenticitatea învăţăturilor Marelui Vehicul. Trebuie amintit şi un al treilea budism, care a luat naştere în India, ca şi celelalte două, dar care a cunoscut o dezvoltare deosebită în Tibet, cunoscut sub numele Vajrayana sau Budismul Adamantin, care adaugă Marelui Vehicul numeroase tehnici ezoterice ale căii contemplative.

J.F. – Am impresia că atunci când vorbesc despre suferinţă, budiştii se referă doar la suferinţa provocată de pasiunile negative, gelozia, ura, invidia, decepţiile datorate setei de putere şi celelalte iritări ce generează, inevitabil, decepţii, eşecuri, ranchiune, stări psihologice negative. Pe scurt, este pusă în discuţie doar suferinţa provocată de propriile noastre defecte, propriile noastre greşeli, slăbiciuni, excese de orgoliu. Dar suferinţa are multe alte cauze! Înseamnă şi suferinţă fiziologică, foamete, exterminare, tortură, războiul pornit de populaţii ostile... În acest caz suntem victime, nu responsabilii. Nu-ţi dau decât un exemplu: pe cel al tibetanilor rămaşi în Tibet, care nu sunt responsabili de drama pe care o trăiesc, aşa cum s-a întâmplat, de altfel, cu multe populaţii de-a lungul Istoriei. Chinezii sunt cei care atacă. Sunt condiţii de viaţă. Vindecarea şi eradicarea acestui rău ţine mai mult de remediile practice şi materiale decât de Iluminarea budistă!

M. – O dată ce situaţia a scăpat de sub control, suntem obligaţi să recurgem la remedii practice, deşi, ajunşi aici, pacea durabilă nu se poate instala decât printr-o schimbare de atitudine. Dar nu trebuie să uităm mai ales că principala cauză a torturii şi a războaielor rămâne ura, că principala cauză a cuceririlor este chiar lăcomia şi că atât ura, cât şi lăcomia se nasc dintr-o exacerbare a egoismului, a

ataşamentului faţă de „eu". Am accentuat deci până acum, aceste cauze principale – reaua-voinţă, dorinţa, orgoliul etc. Dar majoritatea necazurilor care ne lovesc constituie consecinţa factorilor mentali negativi şi este continuarea lor.

J.F. – Iar în exemplul meu, ura este resimţită de chinezi, nu de tibetani.

M. – În ceea ce priveşte suferinţele pentru care aparent nu suntem responsabili, cele datorate calamităţilor naturale, bolii, cele impuse de alţii, am menţionat deja modul în care pot fi înţelese: aceste necazuri nu se datorează nici unei voinţe divine, nici unei predestinări inevitabile, nici hazardului, ci consecinţelor propriilor noastre acţiuni. Sunt săgeţi pe care le-am tras cândva şi care se întorc împotriva noastră. Astfel, viaţa scurtă, bolile de care suferim, persecuţiile, potrivit budismului toate se datorează faptului că într-o viaţă anterioară am omorât alte fiinţe. Nu avem deci nici un motiv să ne revoltăm împotriva a ceea ce ni se întâmplă, dar nici nu trebuie să adoptăm o atitudine resemnată, căci avem acum posibilitatea de a remedia această situaţie. Prin urmare este vorba să recunoaştem ce trebuie să facem sau să evităm pentru a fi fericiţi şi a scăpa de suferinţă. Cum se spune: „Atât timp cât ţii mâna în foc, este zadarnic să speri că vei scăpa de arsură".

J.F. – Da, dar mai sunt suferinţele naturale, cele ale bătrâneţii, ale morţii, de exemplu.

M. – În prima sa predică, Buddha enunţa ceea ce numim „cele patru adevăruri nobile": Nobilul Adevăr al Suferinţei Lumii Condiţionate, Nobilul Adevăr al Originii Suferinţei (ignoranţa şi emoţiile negative care alcătuiesc *karma*), Nobilul Adevăr al Încetării Suferinţei şi Nobilul Adevăr al Căii care duce la Încetarea

Suferinţei. Această suferinţă include, evident, suferinţele naşterii, ale bătrâneţii, ale bolii şi ale morţii. Suferinţele de a ne întâlni duşmanii, de a-i pierde pe cei dragi.

J.F. – Deci suferinţa legată de destinul uman, animal sau orice alt fel de suferinţă?

M. – Noţiunea de suferinţă cuprinde întregul trecut al suferinţei din existenţele anterioare şi întregul viitor al suferinţei din existenţele ce vor urma, pentru toate categoriile de fiinţe.

J.F. – Dar aceste suferinţe fundamentale, naşterea, viaţa, cu toate acţiunile negative şi pasiunile inutile pe care ni le putem imagina, boala, moartea, pot fi resimţite în condiţii mai mult sau mai puţin tragice. Îi putem reproşa Occidentului ştiinţific, tehnologic şi materialist că a pierdut simţul anumitor valori, dar dacă privim spectacolul vieţii cotidiene pe străzile din Kathmandu, zadarnic invocăm unele eşecuri ale economiilor occidentale, amploarea şomajului ş.a.m.d., câtă vreme un şomer francez este miliardar în comparaţie cu un muncitor nepalez! În Nepal, suma de cinci sute de franci pe lună este considerată un salariu bun, două sute, un salariu obişnuit. Condiţiile în care se desfăşoară viaţa în societăţile occidentale, în ciuda tuturor lipsurilor, au eliminat, chiar şi pentru cei „excluşi", anumite forme de suferinţă, degradări, mizerii fiziologice acute, crunte, care în Orient continuă să existe şi prolifereze. Mi se pare că budismul a pierdut un pic din vedere ideea de remediu *practic*. În sens filozofic destinul uman este destinul uman. Ştim prea bine că un miliardar american poate fi mai nefericit decât un hamal nepalez. Chiar şi un Rothschild se poate sinucide din disperare, aşa cum s-a văzut în 1996. Cu toate acestea, pentru mulţi suferinţa şi fericirea de zi cu zi depind de nenumăraţi alţi factori decât cei metafizici.

M. – Trebuie să ne ferim de aprecierile pripite la adresa mizeriei de pe străzile din Kathmandu. Kathmandu, asemenea multor oraşe orientale, suferă din cauza unei expansiuni anarhice, datorată pe de o parte campaniilor pentru o demografie galopantă, ce au condus la pauperizarea crescândă şi pe de altă parte speranţei, adesea zadarnice, într-o viaţă mai bună, în mediul urban. Mizeria din India sau din Nepal ne şochează sensibilitatea, pe bună dreptate de altfel, dar riscăm adesea, făcând această constatare, banală, în fond, să ignorăm progresele realizate în ultimii cincizeci de ani. India, mai ales, beneficiază de un regim democratic, iar un număr mare de indieni aparţinând castelor inferioare au avut acces nu numai la educaţie, ci şi la locuri de muncă rezervate până atunci castelor superioare. Există încă destui săraci în India, dar un sfert din populaţie se bucură acum de un nivel de trai convenabil. Nu trebuie să uităm că drepturile sociale pe care le menţionezi şi de care beneficiază concetăţenii noştri din Occident sunt un fenomen recent, datând din perioada interbelică. Pentru ţări sărace ca Nepalul şi India, asemenea avantaje sociale, foarte costisitoare, sunt de neconceput într-un viitor apropiat pentru o populaţie care creşte într-un ritm vertiginos. Pur şi simplu nu dispun de resursele necesare. Parisul şi Londra erau adevărate focare de infecţie pe vremea lui Ludovic al XIV-lea, dar nu spiritualitatea era de condamnat. Nu cred că budismul pierde din vedere noţiunea de remediu practic, dar mizeria care trebuie combătută în Orient este mult mai mare datorită condiţiilor geografice, climatice şi demografice.

Cât despre suferinţa războiului, a torturilor, a oprimărilor, ei bine, o constatăm din nefericire aproape în fiecare zi. Nu este decât rezultatul, rodul nefericit

al ignoranţei. Confruntat cu această suferinţă, orice budist, orice creştin, orice fiinţă umană care se respectă – fie că aderă sau nu la o religie – se cade să facă tot ce îi stă în putinţă pentru a-i ajuta pe ceilalţi. Pentru un credincios, asta face parte din punerea în practică a vieţii spirituale în viaţa de zi cu zi, iar pentru un necredincios este expresia naturală a generozităţii inimii. O fiinţă esenţialmente bună va face tot posibilul pentru a-l hrăni pe cel înfometat, a-i oferi adăpost celui căruia îi este frig, a procura medicamente pentru cel bolnav etc. A nu o face înseamnă a fi lipsit de orice simţ al responsabilităţii umane.

J.F. – În cazul acesta, revenim la problema moralei: ceea ce tocmai ai descris este un comportament cât se poate de lăudabil, pe care l-aş asimila cu cel al sfinţilor şi al binefăcătorilor din Evului Mediu occidental. În mijlocul unui ocean de mizerie şi de suferinţă, cu un nivel de trai foarte scăzut, aceştia – călăuziţi de sentimentul milei creştine – ajutau, cât le sta în putinţă, toţi nefericiţii, cerşetorii, bolnavii, leproşii, încercând să le uşureze suferinţa. Cealaltă concepţie, cea occidentală, propune reformarea sistemului însuşi, crearea unei societăţi în care acest tip de mizerie să dispară în timp, iar eradicarea ei să nu depindă numai de bunătatea unui anumit individ faţă de un alt individ. Pare că în budism principala cauză a suferinţei umane este lipsa de control asupra gândurilor. Dar există suferinţe obiective, care nu se datorează câtuşi de puţin acestei lipse!

M. – Bineînţeles, tocmai am discutat despre celelalte forme ale suferinţei. Dar cum altfel izbucneşte un război dacă nu pornind de la gândurile de animozitate şi de ură?

J.F. – Da, sunt perfect de acord.

M. – Şi de ce se spune că tibetanii sunt, cu toţii, un popor pacifist?

J.F. – Este adevărat.

M. – Tocmai pentru că există multe alte metode de a rezolva conflictele decât războiul, iar aceste metode au avut consecinţe vizibile la nivelul unei întregi societăţi şi ţări.

J.F. – Pe acest plan, e adevărat.

M. – Este consecinţa practică a unui anumit fel de a privi lucrurile, a unei concepţii asupra existenţei.

J.F. – Da, dar mizeria care domneşte în Asia de Sud nu se datorează numai războaielor, ci şi unei anumite lipse de dezvoltare, faptului că structurile economice nu au fost stăpânite, că aplicaţiile practice ale ştiinţei au fost, poate, şi ele dispreţuite. Ştiinţa obiectului a fost dispreţuită în favoarea ştiinţei spiritului. Un anumit număr de suferinţe a dispărut din societăţile occidentale datorită aplicării ştiinţei obiective unei realităţi obiective. Să luăm exemplul bolii. Este incontestabil că prelungirea constantă a duratei vieţii umane în Occident este consecinţa tratării tot mai eficiente a bolilor. Oricât de sărac, bolnavul este protejat de un ansamblu de asigurări sociale, foarte costisitoare, de altfel, ceea ce dovedeşte că solidaritatea, umanitatea sunt şi virtuţi occidentale. Şi nu depind de hotărârea sau de bunătatea unui anumit individ, ci formează un sistem ce acţionează de la sine atunci când cineva este bolnav. Tehnica, beneficiu al ştiinţei, contribuie în egală măsură la uşurarea suferinţelor fizice şi morale. Mizeria bolii atrage după sine intense suferinţe morale. Răul este deci tratat în latura sa reală, palpabilă, exterioară.

M. – Cred că nici un budist nu va contesta beneficiile dezvoltării medicinei, ale organizării

ajutoarelor umanitare, întrajutorării sociale, dezvoltării materiale şi ale ştiinţei din moment ce ele permit alinarea suferinţei. Ca să-ţi exemplific atitudinea comunităţilor budiste voi preciza că Sri Lanka, ţară majoritar budistă, are nivelul cel mai ridicat de alfabetizare din Asia de Sud şi o infrastructură medicală remarcabilă. Sri Lanka este, de asemenea, singura ţară din Asia de Sud care a reuşit, graţie controlului naşterilor, să limiteze expansiunea demografică. Aceste progrese au fost realizate de un guvern laic, dar majoritatea membrilor săi sunt budişti. Unii călugări budişti joacă un rol important în Thailanda, în lupta contra drogurilor şi SIDA, primind în mânăstiri drogaţi şi seropozitivi respinşi de familiile lor. Bhutanul, ţară în întregime budistă, consacră 30% din buget educaţiei, cu siguranţă cel mai ridicat procentaj dintre toate naţiunile. El este, de altfel, una dintre puţinele ţări din lume unde a intrat în vigoare un program foarte strict de protecţie a mediului înconjurător, înainte ca acesta să fie distrus. Vânătoarea şi pescuitul sunt aici interzise, la fel ca şi defrişările.

Nu trebuie deci să cădem în nici o extremă. A respinge sau a dispreţui progresul material atunci când el permite alinarea suferinţei ar fi ridicol. Dar extrema cealaltă este la fel de nesănătoasă. Neglijarea dezvoltării interioare în favoarea unei dezvoltări pur exterioare poate avea, pe termen lung, consecinţe şi mai dăunătoare, căci de aici se nasc intoleranţa şi agresivitatea, deci şi războaiele, dorinţa nelimitată de posesiune, deci şi insatisfacţia, setea de putere, deci şi egoismul. Ideal ar fi să folosim judicios progresul material, fără ca el să invadeze spiritul şi activităţile noastre şi să acordăm prioritate dezvoltării interioare, cea care face din noi oameni mai buni.

Nu importanţa acordată valorilor spirituale este cauza majoră a mizeriei din India! Mizeria a luat aici o asemenea amploare pentru că există o populaţie de nouă sute cincizeci de milioane de locuitori; acestei suprapopulări i se adaugă asprimea unui climat extrem! Nu suferim în fiecare an de secetă în Europa şi nu avem imediat după aceea inundaţii catastrofale! Cât despre Tibet, în ciuda tragediei prin care a trecut, găsim în anumite regiuni, în Kham mai ales, populaţii cu un mod de viaţă tradiţional, care trăiesc foarte simplu, în virtutea valorilor budiste, şi care par surprinzător de fericite, dincolo de suferinţele la care au fost supuse. Cu siguranţă nu au acces în spitale moderne – comunismul chinez se fereşte să facă astfel de îmbunătăţiri – dar sunt departe de a suporta atmosfera apăsătoare de pe străzile New York-ului sau mizeria fizică din cartierele mărginaşe ivite la periferia marilor metropole ca urmare a revoluţiei industriale.

J.F. – Este foarte corect. Dar să revenim la concepţiile doctrinare şi metafizice ale budismului. Mi s-a spus că papa Ioan Paul al II-lea are o mare simpatie pentru Dalai Lama, că l-a primit de mai multe ori şi ca intenţiona să participe la o nouă întâlnire ecumenică – asemenea celei de la Assisi, la care a participat şi Dalai Lama – de această dată însă doar cu reprezentanţii religiilor monoteiste, creştinismul, islamul şi iudaismul. Budismul nu urma să fie reprezentat. Asta pentru că nu există un Dumnezeu budist?

M. – Dalai Lama şi-a exprimat adesea dorinţa ca o a doua conferinţă asemenea celei de la Assisi să aibă loc şi chiar sugerase Ierusalimul, loc de întâlnire a multor religii, în ideea că este de neconceput ca dezbinările religioase să continue să provoace conflicte precum cele din Bosnia sau din Orientul Mijlociu. Dalai

Lama nu încetează să sublinieze că, în opinia lui, orice religie are drept scop fericirea oamenilor şi trebuie să fie un factor de pace. Mesajul lui Iisus Hristos este un mesaj de iubire, iar unul dintre înţelesurile cuvântului „islam" este „pace". Deci violenţele şi jafurile comise în numele religiei, folosirea religiilor pentru a dezbina şi mai mult popoarele nu pot fi decât devieri. Putem convinge prin forţa adevărului, nu trebuie să impunem adevărul cu forţa. Cu alte cuvinte, nici un adevăr autentic nu are nevoie de violenţă pentru a se afirma.

J.F. – Devierea este frecventă, este tot ce putem spune...

M. – Deci, în faţa acestei situaţii deplorabile, una dintre principalele preocupări ale lui Dalai Lama atunci când călătoreşte prin lume este să determine reprezentanţii diferitelor religii să se întâlnească, pentru a se cunoaşte mai bine şi pentru a învăţa să se respecte reciproc. El scoate în evidenţă punctele comune tuturor tradiţiilor spirituale, în special iubirea aproapelui şi compasiunea faţă de cei care suferă.

J.F. – Poate este adevărat în ceea ce priveşte elita, dar nu la nivelul masei de credincioşi. Asta nu-i împiedică pe creştini şi pe musulmani să se extermine în Bosnia, nici pe musulmani şi pe evrei să se extermine în Palestina! Dar pentru a reveni la întrebările doctrinare, budismul nu poate fi considerat o religie monoteistă.

M. – Nu. Pentru că nu are noţiunea unui demiurg care ar fi creat lumea şi fiinţele, aşa cum am menţionat. Dar dacă prin Dumnezeu înţelegem adevărul absolut, realitatea ultimă a fiinţei, iubirea nesfârşită, atunci nu e decât o chestiune de cuvinte.

J.F. – În istoria religiilor există o distincţie netă între politeism şi monoteism.

M. – Budismul nu este nici politeist. Găsim în tradiţia tibetană un ansamblu de reprezentări ale divinităţii, dar acestea nu au nimic de-a face cu „zeii" consideraţi entităţi înzestrate cu o existenţă autonomă. Este vorba despre arhetipuri ale cunoaşterii, compasiunii, altruismului etc., care fac obiectul meditaţiei, permiţând, cu ajutorul tehnicilor de vizualizare – asupra cărora voi reveni – să actualizăm în noi aceste calităţi.

J.F. – Nu este deci nici politeism. În istoria religiilor, atât cât le cunoaştem, se consideră că monoteismul constituie un progres major faţă de politeism, acesta din urmă reprezentând diferite forme de superstiţii. Mie mi se pare că marile religii monoteiste, contemporane sau trecute, implică multe tabuuri, rituri şi interdicţii, pe care le consider absurde şi propun practici pe care le consider de-a dreptul superstiţioase! Deci, nu mi se pare evidentă superioritatea monoteismului faţă de politeism. Dimpotrivă! Aş spune mai degrabă că politeismul este mai tolerant decât monoteismul.

M. – Continuă să fie; politeismul există şi astăzi în India şi în Nepal.

J.F. – Intoleranţa s-a născut mai ales o dată cu monoteismul. Din momentul în care oamenii au îndrăznit să spună: „Nu există decât un singur Dumnezeu adevărat şi acela este al meu, prin urmare am dreptul să îi nimicesc pe cei care nu cred în el", am intrat în ciclul intoleranţei şi al războaielor religioase.

M. – Sună trist.

J.F. – Dar este un fapt istoric şi un rău care continuă să existe, în epoca noastră în care nu se vorbeşte decât despre toleranţă şi pluralism. Cât despre planul teologic şi cosmogonic, toate aceste

religii au în comun un mit primitiv al Creaţiei. Cel pe care îl cunoaştem cel mai bine este, evident, cel expus în Biblie, în *Geneză*, dar mai există, de exemplu, şi Demiurgul lui Platon în *Thimaios*. El este Creatorul lumii. Această idee a creaţiei lumii o întâlnim în nenumărate religii, inclusiv în cele politeiste. Monoteismul conţine, în plus, ideea unui Dumnezeu personal, care vede tot, care supraveghează tot, idee comună evreilor, creştinilor şi musulmanilor şi reluată de marii filozofi clasici. Cu Dumnezeul omniscient, omnipotent, creator al lumii, creator al adevărurilor eterne, cum spune Descartes, esenţa oricărei realităţi, ne întâlnim atât în faimoasa „carte landa" din *Metafizica* lui Aristotel, cât şi la marii filozofi clasici de mai târziu, cu deosebire Descartes şi Leibnitz. Această concepţie nu o găsim deci în budism? Nu a avut loc o creaţie? Nu există un Dumnezeu personal ai cărui ochi şi ale cărui urechi supraveghează întreaga umanitate?

M. – Nu, am menţionat mai devreme argumente avansate pentru a demonstra că o entitate veşnică, atotputernică şi autonomă nu ar putea crea nimic fără a-şi pierde atributele de veşnicie şi atotputernicie. Lumea este în întregime guvernată de legi cauză-efect şi legi de interdependenţă.

Aş dori să spun câteva cuvinte şi despre realitatea ultimă, aşa cum este ea văzută în budism. Distingem de fapt două aspecte. Lumea fenomenelor, aşa cum le percepem, aparţine adevărului relativ. Natura ultimă a lucrurilor, care transcende orice concept al fiinţei şi al nefiinţei, al apariţiei şi dispariţiei, al mişcării şi nemişcării, al singularităţii şi multiplicităţii, aparţine adevărului absolut. Adevărul absolut este, deci, realizarea vacuităţii, a Iluminării, a non-dualităţii, care

nu poate fi înţeleasă decât prin experienţa contemplativă şi nu prin gândirea analitică.

J.F. – Ce înţelegi prin vacuitate? Este neantul?

M. – Noţiunea de „vacuitate" derutează şi chiar îi poate înspăimânta pe unii. Căci se gândesc că nimic nu se poate naşte din vacuitate, că nimic nu ar putea să „funcţioneze" şi că nici o lege – cea a cauzei şi efectului, de exemplu – nu ar putea acţiona în acest „vid". Vacuitatea, consideră ei, nu poate conţine nici cel mai mic potenţial de manifestare şi încearcă un sentiment de nelinişte în faţa ei. Asta înseamnă a confunda vacuitatea, în sens budist, cu neantul. În neant nu există nimic, în timp ce „vacuitatea" este, de fapt, contrariul neantului: este „potenţialitatea universală", universul, fiinţele, mişcarea, conştiinţa. Întreaga manifestare nu s-ar putea produce dacă natura sa ultimă nu ar fi vacuitate. Aşa cum, dar nu este decât o imagine, în lipsa spaţiului, lumea vizibilă nu s-ar putea manifesta. Dacă spaţiul ar fi intrinsec solid şi permanent, nici o manifestare, nici o transformare nu ar fi posibilă. De aceea textele afirmă: „Pentru că există vacuitate, totul poate exista". Vacuitatea conţine, de asemenea, toate posibilităţile, iar acestea sunt interdependente.

J.F. – Aduce a joc de cuvinte. Foloseşti termenul vacuitate nu în sensul de abolire a conştiinţei de sine, ci în sens de spaţiu vid, destinat a fi loc de manifestare a realităţii.

M. – Nu, nu este chiar aşa. Exemplul spaţiului care permite lumilor să se formeze, nu este decât o imagine pentru a arăta că nimic nu e solid, permanent, intrinsec lumii fenomenelor, nici sinele, nici lumea exterioară. Această absenţă a existenţei este cea care le permite fenomenelor să se manifeste la nesfârşit. Vacuitatea nu este deci asemenea unui spaţiu gol dintr-un

recipient, ci însăşi natura recipientului şi a ceea ce conţine.

De ce este atât de important să distingem adevărul relativ de cel absolut? Atât timp cât subzistă o confuzie între lumea ultimă şi lumea aparentă a fenomenelor, câtă vreme credem că fenomenele au o existenţă în sine, spiritul nostru este invadat de un număr incalculabil de gânduri, de emoţii pozitive sau negative. Desigur putem încerca să aplicăm fiecărei emoţii un anumit antidot, simpatia pentru a contracara gelozia, de exemplu. Dar nici unul dintre aceste antidoturi nu este capabil să reteze singur rădăcina ignoranţei, ataşamentul nostru faţă de realitatea fenomenelor. Pentru a eradica acest ataşament, trebuie să recunoaştem natura ultimă a fenomenelor, pe care o numim vacuitate. Pentru cel sau cea care atinge omniscienţa stării de Buddha, nu mai există dualitate între modul aparent şi modul ultim al lucrurilor. Perceperea fenomenelor aparente rezistă, dar ea nu mai este înşelată de ignoranţă, care constă în a considera aceste fenomene drept entităţi, a căror existenţă este intrinsecă. Iar modul lor ultim, vacuitatea, este perceput simultan.

J.F. – Cum asta?

M. – Vacuitatea nu este diferită de fenomene, ea este însăşi natura lor. În domeniul realităţii relative, concepţia budistă asupra lumii se apropie de ştiinţele naturii, aşa cum se integrau ele în cadrul cunoştinţelor ştiinţifice din epoca în care s-a născut budismul. Conform cosmogoniei budiste, lumea s-ar fi format mai întâi pornind de la un continuum de „particule ale spaţiului" ce s-ar fi condensat şi transformat în particule constitutive ale altor patru elemente sau principii, apa, pământul, focul şi vântul, care alcătuiesc

universul. Vorbim apoi despre un vast ocean primordial, care, frământat de vânturi, a căpătat consistență, iar prin solidificare ar fi format continentele, munții etc. Acest întreg proces se supune raporturilor de cauză-efect. Budismul spune că lumea nu are un „început". Nu putem vorbi de fapt despre un început în timp, căci în ceea ce privește manifestarea este întotdeauna nevoie de o cauză precedentă, iar înainte de manifestare, noțiunea de timp nu are sens. Timpul nu este decât un concept atașat unei succesiuni de momente percepute de un observator. Timpul nu are existență intrinsecă, pentru că nu putem să surprindem un timp independent de momentele sale. Timpul și spațiul nu există decât relativ la sisteme de referință particulare și la experiența noastră.

J.F. – Seamănă puțin cu doctrina kantiană: timpul nu există în sine; el este modul uman de a percepe fenomenele.

M. – Timpul nu există în afara fenomenelor. În absența fenomenelor, cum ar putea exista timpul? Clipa trecută este moartă, clipa viitoare încă nu s-a născut, iar curgerea timpului este imperceptibilă în clipa prezentă. În metafizica budistă vorbim și despre al „patrulea timp", care le transcende pe celelalte trei – trecut, prezent și viitor – și reprezintă absolutul imuabil.

J.F. – Un timp imuabil? Este puțin contradictoriu.

M. – Nu, acest „al patrulea timp" nu este un timp autentic, nu este decât o expresie simbolică, ce înseamnă că absolutul este dincolo de timpul ce aparține adevărului relativ al lumii fenomenale. Cosmogonia budistă ia în considerație și cicluri. Ciclul unui univers este alcătuit din patru perioade: o perioadă de formare, o perioadă în timpul căreia universul stă, o perioadă de distrugere și o perioadă de nemanifestare. Apoi, se manifestă un nou ciclu.

J.F. – Stoicii susţineau teza reînceperii perpetue a istoriei cosmosului, începând de la un „an zero" ce revine periodic, marcată de o uriaşă conflagraţie.

M. – Aici nu este vorba despre o veşnică reîncepere a aceloraşi lucruri, ceea ce nu ar avea nici un sens, ci despre o etalare nesfârşită a manifestării, urmând legea cauză-efect, *karma*.

J.F. – Deci lăsând la o parte anarhismul său, cosmogonia budistă nu este o dogmă care se opune fundamental descoperirilor ştiinţei?

M. – Cu siguranţă nu, căci această cosmogonie ţine de domeniul adevărului relativ, al adevărului convenţional, care se schimbă în funcţie de percepţia generală a oamenilor în diferite momente ale istoriei. Există totuşi o diferenţă semnificativă faţă de teoriile ştiinţifice ale originii conştiinţei. Cum am precizat într-o discuţie anterioară, conform budismului, conştientul nu se poate naşte din nefiinţă. Clipa de conştiinţă actuală, ea însăşi declanşată de o clipă de conştiinţă anterioară, declanşează la rândul ei următoarea clipă de conştiinţă. Am spus că lumea nu are cu adevărat un început în timp, la fel şi conştiinţa. Este, în egală măsură, unul dintre motivele pentru care considerăm că, în momentul concepţiei, licărirea de conştiinţă care însufleţeşte noua fiinţă nu poate avea drept cauză decât un eveniment de aceeaşi natură, cu alte cuvinte conştient, chiar dacă această licărire este la fel de primitivă ca cea pe care ne-o putem imagina la o amoebă.

J.F. – Conform concepţiei metafizice tradiţionale, ceea ce ţine de conştiinţă nu se poate naşte decât din conştient, iar materia nu se poate naşte decât din materie. Iar această idee, pe care o găsim la Platon, o întâlnim şi în filozofia clasică a secolului al XVII-lea,

precum şi într-un enunţ cartezian care spune: efectul nu poate fi de altă natură decât cauza. Dar tocmai aici întreaga ştiinţă modernă demonstrează contrariul, pornind de la experienţe şi observaţii, nu puţine la număr şi nici demne de dispreţ. Este exact teza pe care o expune cu precădere maestrul tău, Jacques Monod în *Hazardul şi necesitatea*. Adică: biologicul s-a născut din materie şi conştiinţa s-a născut din biologic. Prin urmare, a avut loc următoarea evoluţie: apariţia vieţii plecând de la materie, apoi evoluţia speciilor, care a condus, încetul cu încetul, către conştiinţă şi limbaj. Să spunem că este schema general acceptată de ştiinţa contemporană.

M. – Unul dintre scopurile fundamentale ale budismului constă în a recunoaşte natura lucrurilor, aşa cum este ea. Nimic nu se opune observaţiei că organizarea sistemului nervos şi a formelor de viaţă are o complexitate graduală ce merge mână în mână cu progresul inteligenţei. Dar, conform budismului, o formă oricât de elementară de viaţă este înzestrată cu o formă de conştiinţă, extrem de primitivă, dar diferită de materia pură. Pe scara animală, facultatea conştiinţei devine din ce în ce mai eficientă, mai profundă şi perfecţionată, până ajunge la inteligenţa umană. Conştiinţa se manifestă deci în diferite forme şi în diferite condiţii cu o amplitudine variabilă.

J.F. – Este acceptat faptul că există un psihism animal. Numai Descartes îi nega existenţa. Astăzi sunt numeroase cărţi despre psihologia animalelor. Este clar că există o conştiinţă animală. Dar pentru formele elementare de viaţă nu poate fi vorba despre conştiinţa de sine, nu este o conştiinţă reflectată.

M. – Cu siguranţă, dar este vorba despre fiinţe. Cât despre animalele superioare, mă întreb dacă aceia

care încă mai cred că nu există „inteligenţă animală" nu sunt cumva, inconştient, influenţaţi de cultura iudeo-creştină, care refuză ideea de „suflet" la animale. Să nu uităm că doar acum câteva secole, un conciliu a ajuns până la a întreba dacă femeile au suflet!

J.F. – Atunci, de unde ar veni această conştiinţă, fie ea şi foarte primitivă, a animalelor?

M. – Budismul spune că ea provine dintr-o existenţă precedentă, conform principiului „conservării conştiinţei", analogă conservării energiei în lumea materiei.

J.F. – Ceea ce, desigur, nu este punctul de vedere al ştiinţei. Aceasta consideră omul drept un animal printre alte animale, un animal la care s-a dezvoltat, din raţiuni care ţin de evoluţia cerebrală, o anumită dimensiune a conştiinţei perceptive. Dar e cert că marele mister, sau mai degrabă marele salt în viziunea ştiinţei moderne, este trecerea de la materie la viaţă. Când ne punem întrebări asupra existenţei vieţii şi în alte sisteme solare, în alte galaxii, pe Marte, ne întrebăm şi dacă, în fond, totalitatea factorilor ce au produs reacţiile chimice care au dat naştere vieţii în sânul materiei s-au putut manifesta şi pe alte planete, alte sisteme solare, alte galaxii. Dar trecerea de la viaţa animală sau vegetală la conştiinţă de-a lungul evoluţiei speciilor vii este poate mai puţin misterioasă decât trecerea de la materie la viaţă.

M. – Nu putem merge mai departe cu analogiile, căci budismul nu contestă desfăşurarea evoluţiei spre forme de viaţă din ce în ce mai complexe sau forme de inteligenţă din ce în ce mai rafinate, ci consideră că, spun încă o dată, conştiinţa nu se poate naşte din nefiinţă. Ştiinţa spune că pe măsură ce moleculele celulei capătă o structură din ce în ce mai complexă,

aceasta reacţionează din ce în ce mai eficient la stimulii exteriori şi că această complexitate crescândă se concretizează, eventual, în conştiinţă. Pentru budism, conştiinţa nu se poate naşte dintr-o reacţie chimică, fie ea complexă sau nu.

J.F. – Clar şi categoric. Dar să revenim la ceea ce numeşti adevărul absolut, noţiunea de vacuitate.

M. – Vacuitatea nu este nici neant, nici spaţiu gol, diferit de fenomene sau exterior lor. Este însăşi natura acestor fenomene. Şi, din această cauză, un text fundamental din budism spune: „Vacuitatea este formă şi forma este vacuitate". Privită la modul absolut, lumea nu are o existenţă reală sau concretă. Deci, aspectul relativ este lumea fenomenală, iar aspectul absolut este vacuitatea.

J.F. – Dar aspectul fenomenal este perfect concret şi tangibil!

M. – Cred că din punct de vedere conceptual nu este diferit de formula „Materia este energie şi energia este materie". Nu negăm percepţia obişnuită pe care o avem asupra fenomenelor. Ci negăm, în ultimă instanţă, faptul că această lume are o realitate intrinsecă. La fel ca în fizica modernă, unde masa este considerată energie. Dacă atomii nu sunt lucruri, pentru a relua formularea lui Heisenberg, cum ar deveni, atunci, o mare parte dintre ei – fenomenele vizibile , cum ar deveni deci „lucruri"?

J.F. – Dar budismul nu ne învaţă oare, de exemplu, că lumea nu există prin ea însăşi, că nu este decât produsul percepţiei noastre? Nu este idealismul absolut din teoria cunoaşterii occidentale?

M. – Există, într-adevăr, o şcoală budistă, zisă „numai a spiritului", care afirmă: "În ultimă instanţă, numai conştiinţa există, restul este o proiectare a conştiinţei". Acest monism a fost respins chiar în sânul budismului.

J.F. – Asta este ceea ce în teoria cunoaşterii occidentale numim Idealismul absolut. Este Berkley sau Hamelin.

M. – În raport cu această şcoală, celelalte şcoli ale budismului spun că percepţia lumii fenomenelor trebuie să treacă prin organele de simţ şi că este interpretată de momentele de conştiinţă care primesc mesajul de la aceste organe. Deci nu percepem lumea aşa cum este ea. Nu percepem numai imaginile care se reflectă în conştiinţa noastră.

J.F. – Este aşa numitul idealism „transcedental" al lui Immanuel Kant.

M. – Un obiect este văzut diferit de o sută de persoane, ca şi cum ar fi o sută de reflexii într-o sută de oglinzi.

J.F. – Şi este acelaşi obiect?

M. – Este acelaşi obiect, dar care poate fi perceput în mod complet diferit de mai multe persoane, aşa cum am văzut mai devreme în exemplul paharului cu apă. Numai cel care a atins Iluminarea recunoaşte natura ultimă a obiectului: vizibil, dar lipsit de existenţă intrinsecă. Poziţia finală a budismului este cea a „căii de mijloc": lumea nu este o proiecţie a spiritului nostru, dar nu este nici complet independentă de acesta, pentru că o anumită realitate, constantă, independentă de orice concept, de orice inteligenţă, de orice observator nu are nici un sens. Există interdependenţă. Astfel, budismul evită să cadă în nihilism sau în eternalism. Fenomenele se nasc din interdependenţa dintre cauze şi condiţii, dar nimic nu există în sine şi prin sine. În sfârşit, contemplarea directă a adevărului absolut transcende orice concept intelectual, orice dualitate între subiect şi obiect.

J.F. – Prin urmare, este ceea ce am putea numi totodată cosmologie, fizică şi teoria cunoaşterii budiste.

Nu vreau să contest originalitatea acestor analize, acestor doctrine, anterioare, de altfel, filozofiilor occidentale, dar sunt uimit totuşi de multele puncte comune nu neapărat cu o doctrină occidentală sau alta, în totalitatea ei, cât mai degrabă cu o fază sau alta din evoluţia filozofiei occidentale, de la Thales la Kant.

M. – Aş dori să mai adaug că budismul nu se pretinde singurul deţinător al adevărului, nici nu pretinde a fi o „noutate". Nu este vorba despre o construcţie dogmatică, ci de o ştiinţă a spiritului care duce în acelaşi timp la transformarea personală şi la cunoaşterea contemplativă a naturii ultime a lucrurilor.

J.F. – În orice caz, fiind anterior începuturilor filozofiei greceşti, budismul este anterior şi doctrinelor pe care le-am numit. Nu se poate deci vorbi despre nici un împrumut. Interesant este să constatăm că atunci când reflectează asupra realităţii, asupra conştiinţei, asupra adevărului şi a modului de a interpreta lumea, oameni trec în revistă un anumit număr de ipoteze posibile. Atâta timp cât oamenii se rezumă la a gândi şi a elabora interpretări posibile şi plauzibile ale realităţii, diverse raporturi ale conştiinţei cu realitatea, încercând să afle cea mai bună metodă de a gestiona destinul uman, chiar dacă nu utilizează ştiinţa experimentală propriu-zisă, ne dăm seama că numărul soluţiilor de luat în calcul nu este nelimitat. Culturi îndepărtate, ce nu s-au putut influenţa unele pe altele, au în vedere aceleaşi ipoteze. Budismul a influenţat Occidentul, dar Occidentul nu a putut avea o influenţă asupra originii budismului. În cele din urmă, gânditorii ajung în situaţia de a lua în consideraţie o serie de ipoteze al căror număr este destul de restrâns.

M. – De fapt este previzibil ca tradiţiile contemplative autentice să ajungă la rezultate similare.

J.F. – Cât despre întrebarea pe care am formulat-o iniţial – religie sau filozofie? – aş spune că pentru mine răspunsul este acum limpede. Budismul este o filozofie, nu o religie. Este vorba despre o filozofie cu o dimensiune metafizică deosebit de importantă şi rămâne o metafizică circumscrisă filozofiei, care nu ţine de revelaţie, chiar dacă această metafizică include aspecte ritualiste înrudite cu practica religioasă. Aceste aspecte le regăsim, de altfel, şi în filozofiile Antichităţii, cum ar fi neoplatonismul, de exemplu.

M. – Dacă ajungem să facem parale, citezi în cartea ta, *Istoria filozofiei*, rezumatul făcut de Aristotel filozofiei eleaţilor, contemporană cu Buddha, în secolul al VI-lea înainte de Hristos: „Nici un lucru care există nu ia fiinţă sau nu piere, pentru că ceea ce există trebuie să-şi aibă originea ori în ceea ce există, ori în ceea ce nu există. Iar cele două procese sunt imposibile. Ce există nu se schimbă, pentru că deja există şi nimic nu s-ar putea naşte din ceea ce nu există". Trec acum la un text budist care vorbeşte despre fiinţă şi nefiinţă şi spune: „Ce nevoie avem de o cauză pentru un lucru care există? Iar dacă un lucru nu există, la ce bun o cauză? Miliarde de cauze nu vor schimba neantul. Neantul poate deveni existenţă fără a-şi pierde natura. Dar ce altceva ar mai putea lua fiinţă? Când nici realitatea, nici irealitatea nu tulbură spiritul, atunci, în lipsa oricărei alte acţiuni posibile, spiritul, eliberat de concepte, se linişteşte"[3].

J.F. – Aceste două citate sunt foarte frumoase, dar filozofia lui Parmenide contrazice budismul. Ceea ce Parmenide încearcă să demonstreze este că schimbarea este imposibilă. Că evoluţia este imposibilă. Că mobilitatea

---

[3] Shantideva, *La Marche vers l'Eveil* (Drumul spre Iluminare), Editions Padmakara, 1991 [n.a.]

este imposibilă. Este, dacă vrei, opusul lui Heraclit. Fiinţa lui Parmenide este dată în mod desăvârşit şi imobilă pentru totdeauna! Or, în budism, fiinţa este un flux permanent. Faimoasele „paradoxuri" ale lui Zenon din Elea sunt menite a respinge existenţa mişcării. Săgeata nu se mişcă niciodată, pentru că, dacă o privim în fiecare moment al traiectoriei sale, ea este, în acel moment, imobilă. La fel, iepurele nu prinde niciodată din urmă broasca ţestoasă, pentru că de fiecare dată când înaintează spre ea, îi mai rămâne jumătate din distanţă de parcurs, chiar dacă această jumătate devine din ce în ce mai mică. Deci, toate aceste „paradoxuri" au menirea de a descompune mişcarea pentru a arăta că ea nu există.

M. – În cartea sa *Principiile calculului infinitezimal* René Guénon afirmă că paradoxurile lui Zenon încearcă pur şi simplu să arate că, în lipsa noţiunii de continuitate, nu ar exista nici o mişcare posibilă şi că limita nu aparţine seriei de valori succesive ale variabilei: ea este în afara acestei serii şi trecerea la limită implică o discontinuitate. Budismul foloseşte raţionamente asemănătoare celor ale lui Zenon pentru a arăta că, în planul adevărului relativ, ceea ce pare a fi un joc de cauze şi efecte nu are o existenţă reală. Astfel încât, în planul absolut, lucrurile nu pot avea nici început, nici existenţă reală, nici sfârşit. Scopul nu este de a nega lumea fenomenelor pe care o percepem – ceea ce budismul numeşte „adevărul convenţional" – ci de a arăta că această lume nu este atât de reală pe cât credem. Intrarea în existenţă pare de fapt imposibilă, deoarece, încă o dată, Fiinţa nu se poate naşte din Neant şi, dacă există deja, atunci nu mai are nevoie să se nască. În acelaşi timp, ea nu „încetează", pentru că nu s-a născut niciodată. Din această cauză

budismul consideră că lumea este asemenea unui vis sau unei iluzii. El nu spune că lumea este o iluzie, căci ar cădea, atunci, în nihilism. Potrivit acestei „căi de mijloc", aparenţele sunt vacuitate şi din vacuitate se nasc aparenţele.

J.F. – Atunci, potrivit acestei concepţii, chiar dacă admitem realitatea relativă a lumii fenomenelor, lumea este asemenea unei iluzii, adică, în fond, nu are existenţă?

M. – Nu are existenţă în sine, reală, autonomă.

J.F. – Oare asta nu duce la o filozofie a inacţiunii? La ce bun să acţionezi asupra unui lucru care nu există?

M. – Deloc! Dimpotrivă, asta duce la o mult mai mare libertate de acţiune şi de deschidere faţă de ceilalţi, pentru că nu mai suntem încurcaţi de ataşamentul faţă de eu şi faţă de concreteţea fenomenelor. Anumite filozofii hinduse au opus budismului exact argumentul pe care l-ai arătat: dacă totul pare un vis, dacă suferinţa voastră este asemănătoare unui vis, la ce bun să vă eliberaţi de ea? Ce folos să încercaţi să atingeţi Iluminarea? Iar răspunsul este: pentru că fiinţele trăiesc suferinţa, este legitim să o eliminăm, chiar dacă este iluzorie. Dacă argumentul tău, ce se alătură deci argumentului filozofilor hinduşi, ar fi valabil, am putea la fel de bine să îl aplicăm ştiinţei: la ce folos să acţionăm dacă suntem alcătuiţi din atomi şi particule care nu sunt „lucruri" şi care în nici un caz nu sunt „persoana noastră"?

Acţiune asupra lumii şi acţiune asupra sinelui

JEAN-FRANÇOIS – Dacă eu, un profan, am înţeles bine, potrivit budismului întregul fir al vieţii noastre cotidiene este durere, iar pentru a scăpa de ea trebuie să ne debarasăm de impresia greşită că suntem o entitate substanţială şi durabilă, un eu distinct de lume şi durabil în timp. Acest eu iluzoriu este sursa lăcomiilor noastre, a dorinţelor, a ambiţiilor, a invidiilor care ne provoacă suferinţa. Eliberarea constă, prin urmare, în conştientizarea naturii iluzorii a eului. Rezultă din acest scurt rezumat că budismul este antiteza unei tendinţe dominante din Occident. Chiar dacă nenumăraţi filozofi, moralişti şi lideri religioşi din Occident au denunţat şi ei, frecvent, iluzia setei de putere şi au elogiat virtutea salutară a detaşării şi abstinenţei, curentul central al gândirii occidentale s-a dezvoltat totuşi în jurul a două axe esenţiale şi complementare. Prima este dobândirea autonomiei asupra sinelui şi consolidarea individualităţii, a judecăţii personale şi a voinţei în calitatea sa de agent conştient şi centru de decizie. A doua axă este acţiunea asupra lumii. Occidentul este o civilizaţie a acţiunii, a acţiunii asupra istoriei umanităţii prin mijlocirea artei

politice, a acţiunii asupra lumii cu ajutorul cunoaşterii legilor naturii, având certitudinea de a o putea, astfel, transforma şi adapta nevoilor omului. Se pare că acest lucru nu se potriveşte cu idealul budist al non-ataşamentului. Nu există oare o opoziţie absolut ireductibilă între cele două atitudini?

MATTHIEU – În primul rând, atunci când spunem că firul vieţii este durere, trebuie să precizăm că suferinţa pe care o aminteşte Buddha în prima sa predică aparţine adevărului relativ şi nu descrie natura ultimă a lucrurilor, căci acela care atinge realizarea spirituală se bucură de o fericire inalterabilă şi percepe puritatea infinită a fenomenelor: toate cauzele suferinţelor au dispărut în el. Atunci de ce punem atât de mult accentul pe suferinţă? Pentru a conştientiza, într-o primă fază, imperfecţiunile lumii condiţionate. În această lume a ignoranţei, suferinţele vin unele după altele: ne moare unul dintre părinţi şi celălalt îl urmează câteva săptămâni mai târziu. Bucuriile efemere se transformă în nelinişti: mergem la un picnic cu familia, iar copilul ne este muşcat de un şarpe. Reflecţia asupra durerii trebuie deci să ne îndemne să luăm calea cunoaşterii. Se spune adesea că budismul este o filozofie a suferinţei, când, de fapt, cu cât înaintăm pe acest drum, cu atât mai mult percepţia suferinţei lasă loc unei fericiri care pătrunde întreaga fiinţă. Budismul se află la antipozii pesimismului şi apatiei, căci o dată suferinţa constatată, îi cercetează cu luciditate cauzele şi se străduieşte să le remedieze. Practicantul se consideră pe sine bolnav, pe Buddha – un medic, învăţăturile sale sunt tratamentul, iar practica spirituală – procesul de vindecare.

J.F. – Dacă budismul este un mijloc de a scăpa de suferinţă, atunci Occidentul nu a căutat şi el propriile

soluţii, anume transformarea lumii exterioare şi a societăţilor umane?

M. – Transformarea lumii exterioare are limitele sale, iar efectul pe care-l au aceste transformări exterioare asupra fericirii este şi el limitat. Desigur, îmbunătăţirea sau deteriorarea condiţiilor exterioare, a condiţiilor materiale, ne influenţează în mare măsură starea de bine, dar, în ultimă instanţă, nu suntem roboţi şi spiritul este cel care este fericit sau nefericit.

J.F. – Budismul propovăduieşte lipsa de acţiune asupra lumii?

M. – Deloc, dar se gândeşte că a dori să acţionezi asupra lumii fără o transformare prealabilă a propriei persoane nu poate duce nici la o fericire durabilă, nici la una profundă. Am putea spune că acţiunea asupra lumii este de dorit, în timp ce acţiunea interioară este indispensabilă.

Cât despre dezvoltarea personalităţii, aşa cum este ea încurajată în Occident, aceasta merge împotriva dorinţei budismului de a demasca „impostura ego-ului", acest ego ce pare atât de puternic şi care este sursa atâtor nelinişti, neavând, în fond, deloc o existenţă în sine. Totuşi, într-o primă fază, acest sentiment al „eului" trebuie stabilizat pentru a-i delimita, apoi, toate caracteristicile. Am putea spune, paradoxal, că trebuie să avem mai întâi un ego pentru a ne da seama că el nu există. Cineva cu o personalitate instabilă, fragmentată, insesizabilă are puţine şanse de a identifica acest sentiment al „eului", spre a putea recunoaşte, într-o a doua etapă, că acest sentiment nu corespunde nici unei entităţi reale. Trebuie deci să plecăm de la un „eu" sănătos şi coerent pentru a-l putea analiza. Într-o ţintă putem trage cu arcul, însă nu în ceaţă.

J.F. – Aceasta este însă o simplă etapă doar. Până

la urmă scopul nu este acela de a recunoaşte că ego-ul este o impostură, aşa cum spui?

M. – Da, dar nu trebuie nici să credem că o dată demascată impostura ego-ului, ne vom regăsi într-un neant interior, nici că anihilarea personalităţii ne va face incapabili de acţiune şi comunicare! Nu vom fi asemenea unui cufăr gol. Dimpotrivă, încetând a mai fi jucăria unui despot iluzoriu, asemănător umbrelor din peştera lui Platon, înţelepciunea noastră, iubirea faţă de semeni, compasiunea se pot exprima liber. Este vorba despre eliberarea de limitările impuse de ataşamentul faţă de „eu", nicidecum despre anestezierea voinţei. Această deschidere a „ochilor înţelepciunii" ne sporeşte forţa sufletească, sârguinţa şi capacitatea de a acţiona corect şi altruist.

J.F. – Cultul „eului", cum spune Maurice Barrès, cultul egoist, este un obiectiv opus budismului. Civilizaţia occidentală, dimpotrivă, laudă o personalitate puternică, îi acordă o valoare supremă. În perioadele sale excepţionale, individualităţile superioare sunt cele care îşi pun amprenta în toate domeniile. Astfel, în *Civilizaţia Renaşterii în Italia*, o carte clasică, apărută în 1860, istoricul elveto-german Jacob Burckhardt atribuie această Renaştere italiană ce a fost, pe bună dreptate, considerată unul dintre marile momente ale civilizaţiei occidentale, unei serii de personalităţi puternice, fie că este vorba despre prinţi culţi precum Frederico d'Urbino sau despre artişti savanţi ca Leonardo Da Vinci. Nu din întâmplare Burckhardt l-a influenţat pe Nietzche. La fel, printre idolii Occidentului, benefici şi malefici, figurează eroi de acţiune: Alexandru cel Mare, Iulius Cezar, Cristofor Columb, Napoleon I, mai mult chiar decât Francisc de Assisi. Bineînţeles, admiraţi sunt şi marii filozofi, marii

artişti, marii scriitori, dar se acordă prioritate omului de acţiune, omului care transformă lumea, organizatorului care reformează societăţile. Or, mi se pare că în această tendinţă fundamentală există ceva care contravine spiritului budismului. Deci, ţinând cont de orientările complet diferite ale celor două mentalităţi, la ce ne putem aştepta acum, în zilele noastre, când aceste două forme de sensibilitate se întâlnesc din nou?

M. – Dacă prin personalitate înţelegem exacerbarea ego-ului, simplul fapt de a avea o personalitate puternică mi se pare, din păcate, un criteriu de reuşită foarte îndoielnic. Hitler şi Mao Tse Dung au avut personalităţi extrem de puternice!

J.F. – Din păcate, da!

M. – Deci, o determinare ireversibilă, imposibil de stăpânit, nu e o calitate pozitivă în sine. Totul depinde de motivaţia care o însufleţeşte.

J.F. – Iată o obiecţie perfect valabilă!

M. – Individualitatea puternică nu trebuie confundată cu tăria sufletească. Înţelepţii pe care i-am întâlnit aveau o tărie sufletească impresionantă, s-ar putea spune o personalitate foarte puternică, ce degaja o forţă uşor perceptibilă de toată lumea. Dar marea diferenţă este că nu se poate distinge la ei nici cea mai mică urmă a ego-ului, şi mă refer la acel ego care stimulează egoismul şi egocentrismul. Tăria lor sufletească vine dintr-o cunoaştere, dintr-o seninătate, dintr-o libertate interioară care se manifestă în exterior printr-o siguranţă de neclintit. Îi separă o prăpastie de Hitler, de Mao Tse Dung şi de alţii asemenea lor, care îşi datorează personalitatea puternică neînfrânatei dorinţe de a domina, orgoliului, aviditătii sau urii. În ambele cazuri, avem de-a face cu o imensă putere, dar în primul caz această putere este

un flux de altruism constructiv, iar în al doilea ea este negativă, distrugătoare.

J.F. – Cu siguranţă, dar această tentaţie a acţiunii, inerentă gândirii occidentale, are două aspecte. Unul al morţii, în care acţionează Hiter, Stalin şi un aspect al vieţii în care se manifestă Einstein, Mozart, Palladio, Tolstoi sau Matisse. Aceştia oferă lumii adevăr şi frumuseţe. Oricum, trăsătura comună majorităţii marilor gânditori occidentali este dorinţa lor de a--şi actualiza gândirea în acţiune. În *Republica*, Platon elaborează o constituţie, vrând să schimbe societatea. Descartes spune că omul trebuie să devină „stăpânul şi posesorul naturii". Rousseau pune la punct noţiunea de contract social. Karl Marx instaurează *praxis*-ul, adică traducerea gândirii în acţiune, acesta fiind criteriul suprem al adevărului unei doctrine. Atunci revin la întrebarea mea. Budismul concepe viaţa în lume drept o captivitate din care trebuie să evadăm susträgându-ne ciclului de renaşteri. Pentru occidental, dimpotrivă, suferinţa umană este atenuată, transformând lumea şi reformând societatea. Nu e aici o antiteză greu de depăşit?

M. – Dacă un prizonier vrea să-şi elibereze fraţii de suferinţă, trebuie mai întâi să-şi rupă propriile lanţuri. Este singurul mod de a reuşi. Trebuie să căpătăm puteri pentru a acţiona corespunzător. Un artist trebuie să înceapă prin a descoperi fundamentul artei sale, prin a căpăta o abilitate tehnică, a-şi dezvolta inspiraţia şi a ajunge la capabilitatea de a proiecta această inspiraţie asupra lumii. Demersul înţeleptului este asemănător, chiar dacă nu are aceleaşi scopuri. Calea spirituală începe printr-o perioadă de retragere din lume, asemenea cerbului rănit care caută un loc singuratic şi liniştit pentru a-şi vindeca rănile. În cazul

de faţă, rănile sunt cele produse de ignoranţă. A-i ajuta prematur pe oameni înseamnă a secera grâul încă necopt sau a fi asemenea muzicianului surd care cântă o muzică frumoasă fără a o auzi. Pentru a-i putea ajuta pe cei din jur, trebuie să nu mai existe nici o diferenţă între ceea ce predicăm şi ceea ce suntem. Un practicant începător poate resimţi o imensă dorinţă de a-şi ajuta semenii, dar nu are destulă maturitate spirituală pentru a îndeplini acest lucru. Totuşi, existenţa voinţei deschide o cale, iar forţa acestei aspiraţii altruiste va da într-o zi roade. Unul dintre cei mai mari eremiţi ai Tibetului, Milarepa, spunea că în timpul celor doisprezece ani petrecuţi în retragerea solitară din peşteri, nu a existat nici măcar o clipă de meditaţie, nici o singură rugăciune pe care să n-o fi dedicat binelui celorlalţi.

J.F. – Fără îndoială, dar acest altruism este mai mult înţelegere decât acţiune.

M. – Marii înţelepţi ai Tibetului au avut o influenţă considerabilă, nu numai asupra discipolilor, ci şi asupra întregii societăţi. Puternica lor personalitate era percepută exclusiv pozitiv de către cei care trăiau în preajma lor. Dacă ar fi să mă refer la înţeleptul pe care l-am însoţit cel mai mult, Khyentsé Rinpoche, acesta a petrecut în tinereţe aproape şaptesprezece ani în retragere solitară, întreruptă doar din câte în când pentru a-şi vizita maeştrii spirituali. Apoi, când a atins vârsta de treizeci şi cinci de ani, maestrul său i-a spus: „Acum e timpul să transmiţi această cunoaştere şi această experienţă semenilor". Din acel moment, nu a încetat să predice, neobosit, până la moartea sa. Trezit cu mult înainte de zorii zilei, Khyentse Rinpoche petrecea mai multe ore rugându-se şi meditând. Pe la opt dimineaţa, rupea tăcerea şi primea valul de vizitatori care se adunaseră în faţa uşii.

În funcţie de nevoile lor, le dădea instrucţiuni spirituale, sfaturi practice, învăţăminte sau pur şi simplu o binecuvântare. I se întâmpla să predice din zori şi până noaptea, de-a lungul mai multor luni, fie că era vorba de o mână de oameni sau de mai multe mii. Chiar după zile foarte încărcate, continua să răspundă cererilor individuale şi primea, până târziu în noapte, câte o persoană sau un mic grup. Nu refuza nici o cerere. O astfel de persoană exercită deci o influenţă foarte puternică asupra societăţii care o înconjoară. Este chiar centrul ei.

J.F. – O atitudine deloc comparabilă totuşi cu cea a savanţilor, nici măcar cu cea a artiştilor occidentali, a căror acţiune nu se limitează la a-i învăţa pe ceilalţi ceea ce-au înţeles! Artistul occidental se distinge nu considerând eul o fantasmagorie, o impostură, ci dimpotrivă, conştientizând că originalitatea creatoare a artistului îşi are sursa în unicitatea eului său, incomparabil cu celelalte euri, şi care, prin urmare, îl face capabil să inventeze în literatură, în pictură, în muzică, ceva ce nimeni altul nu ar fi în stare să conceapă în locul său. Deci, dacă vrei, în Occident totul converge spre două scopuri precise: pe de o parte valorizarea eului aşa cum este el, ceea ce se opune învăţăturii budiste, această valorizare occidentală nefiind o simplă etapă destinată transmiterii unei cunoaşteri către ceilalţi. Şi, pe de altă parte, folosirea descoperirilor acestei originalităţi inventive în acţiuni de ordin politic, economic, artistic sau cognitiv, aplicarea acestor descoperiri realităţii. Iată ceea ce mi se pare a fi o diferenţă fundamentală de orientare.

M. – Echivalentul în budism al valorizării eului este folosirea în cel mai bun mod posibil a potenţialului extraordinar pe care-l oferă viaţa omenească; iar

creativitatea sa constă în utilizarea tuturor mijloacelor necesare pentru a atinge cunoaşterea. În schimb, valorizarea unui eu infatuat, care-l determină pe individ să vrea cu orice preţ să inventeze ceva original, să facă ceva diferit, este considerată un exerciţiu pueril. Situaţie cu deosebire valabilă în domeniul ideilor. Cât despre valorizarea exagerată a eului ca atare, aceasta înseamnă, pur şi simplu, introducerea mâinii în foc cu speranţa că se va răci. Anihilarea ataşamentului mental faţă de realitatea eului este însoţită de aneantizare, dar ceea ce este nimicit este orgoliul, vanitatea, obsesia, susceptibilitatea, animozitatea. Iar această anihilare lasă loc liber bunătăţii, umilinţei, altruismului. Încetând a mai îndrăgi şi proteja eul, se ajunge la o viziune mult mai largă şi mai profundă asupra lumii. Se spune că înţeleptul este asemenea unui peşte care înoată cu ochii larg deschişi: el străbate lumea fenomenelor ţinându-şi ochii cunoaşterii larg deschişi. Ataşamentul faţă de eu ne determină să fim în întregime aplecaţi asupra propriei persoane, să ne acordăm o mai mare importanţă nouă decât celorlalţi, să reacţionăm numai în funcţie de ceea ce-i place şi nu-i place acestui eu, să vrem să ne facem un „nume". O astfel de atitudine limitează considerabil câmpul acţiunii noastre. Acţiunea asupra lumii a unei persoane care este eliberată de percepţii egocentrice este mult mai vastă. Spuneai că ajutorul înţelepţilor se limitează doar la învăţături, dar acestea vindecă înseşi cauzele suferinţei. Este deci fundamental în raport cu remediile materiale, care nu alină decât manifestările temporare ale suferinţei! Ceea ce nu exclude nicidecum alte forme de acţiune. În civilizaţia tibetană, înflorirea arhitecturii, a picturii, a literaturii, este

extraordinară! Khyentse Rinpoche, de exemplu, a scris douăzeci şi cinci de volume de poezii, tratate despre viaţa contemplativă, hagiografii. Atunci când a construit mânăstirea noastră din Nepal a avut până la cincizeci de artişti pe lângă el – pictori, sculptori, aurari, cioplitori...

J.F. – Atenţie! Cred că este o neînţelegere în ce priveşte ceea ce numim „acţiune asupra lumii". Tu descrii influenţa pe care înţeleptul o poate avea asupra semenilor. Dar să fim concreţi. Când spun că Occidentul a fost o civilizaţie a acţiunii, mă gândesc la transformarea lumii prin cunoaşterea legilor sale. Mă gândesc la invenţiile tehnice, la inventarea maşinilor cu aburi, folosirea electricităţii, inventarea telescopului, a microscopului, folosirea, în bine sau în rău, a energiei nucleare. Avem şi bomba atomică, dar şi electricitatea de origine nucleară. Toate acestea vin din Occident. Deci, atunci când vorbim despre acţiunea asupra lumii, nu este vorba doar despre influenţa spirituală asupra semenilor, ci despre o adevărată transformare a materialităţii universului care ne înconjoară şi crearea de instrumente complet inimaginabile acum cinci secole, instrumente care au schimbat radical existenţa umană. Dacă am înţeles bine, pentru budism, acest tip de acţiune asupra lumii ar fi, în fond, de prisos? În orice caz, nu a dezvoltat-o niciodată.

M. – Pentru a relua o formulare pe care am citat-o deja, eficacitatea occidentală este o contribuţie majoră pentru nevoi minore.

J.F. – Nevoi minore! E puţin pripit!

M. – Dintr-un anumit punct de vedere, da. Bunăstarea pe care o aduce îmbunătăţirea condiţiilor de viaţă survenită în urma progresului tehnic nu trebuie dispreţuită. Nici vorbă! Tot ceea ce contribuie la

bunăstarea umanității este binevenit. Dar experiența arată că acest progres nu rezolvă decât probleme secundare – ne deplasăm mai repede, vedem mai departe, ajungem mai sus sau mai jos etc...

J.F. – Trăim mai mult, vindecăm mai multe boli... Să luăm încă o dată un exemplu concret: în țara vecină, India, speranța de viață a oamenilor, din 1900 și până astăzi a crescut de la douăzeci și nouă la cincizeci și trei de ani! Astfel, putem evident spune că în situația în care un om este prea nefericit, nu are nici un interes să trăiască mult și e mai bine să moară la douăzeci și nouă de ani decât la cincizeci și trei! Dar pentru cel care beneficiază de aceste descoperiri, viața este în același timp mai lungă și mai suportabilă. Ceea ce introduce o dimensiune care nu exista în filozofiile vechi. A nu fi bolnav și a nu muri la douăzeci și nouă de ani este un alt mod de a scăpa de suferință! Concepția fericirii în Occident constă, între altele, în prelungirea vieții umane, în vindecarea mai eficientă a bolilor, în posibilitatea de a ne deplasa cincizeci de kilometri fără a trebui să mergem două zile prin noroi și în alte aspecte minore de acest gen, cum ar fi faptul de a nu muri la zece ani din cauza unei apendicite, cum s-ar fi întâmplat, probabil, cu mine, în lipsa inventării chirurgiei și asepsiei moderne. Dacă această fericire în stil occidental ar fi fost lipsită de interes, de ce ar fi imitat-o și adoptat-o Orientul cu atâta frenezie?

M. – Calea cea bună este adesea cea de mijloc: să trăim deci o viață lungă grație progreselor medicinei și să o folosim cu înțelepciune grație valorilor spirituale! Nu este vorba despre a minimaliza importanța progresului material care permite alinarea suferinței! Orientul îi este recunoscător Occidentului pentru progresul medicinei, pentru prelungirea

duratei de viaţă; sunt lucruri de care se bucură toată lumea. Pe de altă parte, unei civilizaţii orientate aproape exclusiv spre acest gen de acţiune asupra lumii îi lipseşte în mod evident ceva esenţial, pe care progresul n-ar şti cum să îl procure pentru că nu asta e vocaţia lui. Dovadă că societatea occidentală resimte această lipsă şi caută cu o frenezie uneori stângace tot felul de formule de înţelepciune împrumutate din Orient sau recuperate din trecut. Această lipsă este evidentă dacă privim angoasa căreia îi cad victimă atâtea spirite, violenţa care domneşte în oraşe, egoismul care guvernează atâtea raporturi umane, trista resemnare a bătrânilor ce îşi sfârşesc viaţa singuri în azile, disperarea celor care se sinucid. Dacă valorile spirituale nu mai ghidează societatea, progresul material devine atunci doar o faţadă ce ascunde deşertăciunea vieţii. A trăi mai mult înseamnă, bineînţeles, a avea mai multe şanse de a da un sens vieţii; ignorarea acestor şanse şi aspiraţia doar la o viaţă lungă şi confortabilă fac ca valoarea existenţei umane să devină complet artificială. Studiul procesului de îmbătrânire la nivel celular a făcut progrese considerabile. Putem acum dubla, în laboratoare, durata vieţii nematodelor şi a muştelor. Nu este deci de neconceput ca într-o zi să putem dubla sau tripla durata vieţii omeneşti. Această perspectivă subliniază şi mai mult nevoia de a da un sens vieţii. Dacă nu, riscăm să trăim două sute de ani deprimaţi sau trei sute de ani într-o proastă dispoziţie. Mai mult, progresul tehnic a dezvoltat în egală măsură consecinţele nocive şi binefăcătoare, iar în anumite cazuri, cum este cel al poluării, de exemplu, cele nocive au o amploare mai mare.

J.F. – Este clar că civilizaţia industrială, produs al societăţii tehnologice, a fost un mare factor de poluare. Acum, însă, suntem pe punctul de a crea şi

antidotul acestei poluări, măsură la care nu se gândea nimeni în trecut. De-abia acum societăţile industriale se preocupă mai mult de problema poluării. A devenit chiar una dintre principalele lor industrii.

M. – Slabă consolare!

J.F. – Dimpotrivă, societăţile cel mai puţin dezvoltate sunt acelea care protestează, care nu vor să aplice măsurile de protecţie a mediului înconjurător, pretinzând că acestea le împiedică dezvoltarea.

M. – Din păcate, ele nu au resursele necesare. Sunt prinse între o dezvoltare industrială sălbatică şi imposibilitatea atenuării efectelor secundare. În India şi Nepal, se repară câte douăzeci de ani o maşină sau un camion ce emit înfiorători nori de fum, înainte de a putea cumpăra altele noi.

J.F. – Revin la întrebarea fundamentală. Recunosc toate criticile care se pot face la adresa aspectelor negative ale civilizaţiei tehnologice. Ele au fost denunţate, de altfel, în Occident de mai mulţi autori, de la Jean-Jacques Rousseau la Aldous Huxley, apoi de ceea ce numim spiritul lui Mai '68 în Europa sau Contracultura în Statele Unite din anii 1960. Aş putea să mai citez şi un autor pe nedrept necunoscut în Europa, Jacques Ellul, a cărui carte, *Tehnica sau miza secolului*, a cunoscut în Statele Unite un formidabil succes în anii şaizeci sub titlul *The Technological Society*[1]. El exprimă criticile pe care tocmai le-ai formulat. Dar întrebarea pe care voiam să ţi-o adresez, în special ţie, care aparţii ambelor culturi, este: se pot schiţa, acum când budismul se răspândeşte în Occident, direcţiile importante ale unui fel de compromis, în urma căruia Orientul ar absorbi anumite valori ale Occidentului, şi invers?

---

[1] eng. Societatea Tehnologică (n.t.)

M. – Nu este nevoie să facem un „compromis", care implică renunţarea de ambele părţi la anumite valori, ci, mai degrabă, să folosim tot ceea ce este benefic în progresul material, lăsând lucrurile aşa cum sunt. Cine nu şi-ar dori progresele medicinei, ale igienei? Acest beneficiu reciproc ar fi tipic „căii de mijloc" despre care tocmai am vorbit şi la care budismul revine întotdeauna. Un medic, de exemplu, nu poate decât să aprofundeze sensul vocaţiei sale, adoptând tot mai mult principiile altruiste ale budismului. Dar nu trebuie ajuns la extremă, consacrând toate eforturile progresului material. Occidentul s-a lăsat întotdeauna furat de acest joc. Căutarea confortului material şi dorinţa de posesiuni sunt excesive aici. Un proverb tibetan spune: „A dori două lucruri când ai deja unul înseamnă a-i deschide uşa demonului". Este adevărat că acele culturi tradiţionale, cum este budismul, au acordat prioritate acţiunii asupra propriei persoane şi nu acţiunii asupra lumii exterioare.

Există un exemplu interesant care ilustrează această alegere. În secolul al XIX-lea, trăia un fel de Leonardo Da Vinci tibetan, un înţelept pe nume Lama Mipham. S-au găsit printre înscrierile sale planuri de maşini zburătoare şi tot felul de invenţii extraordinare. Totuşi el şi-a ars cea mai mare parte a schiţelor, explicând că era mai important să se dedice transformării interioare decât să-şi consacre viaţa inventând maşini şi pierzându-se în multitudinea de preocupări exterioare. Este adevărat, că în ultimele două secole, Occidentul şi-a dedicat cea mai mare parte a eforturilor inventării tehnicilor necesare folosirii şi dominării forţelor naturii. Am putut merge pe lună şi am putut creşte considerabil speranţa de viaţă. În tot acest timp şi de-a lungul multor secole trecute, civilizaţia tibetană

s-a consacrat vieţii contemplative, dezvoltării unei cunoaşteri foarte pragmatice despre modul în care funcţionează spiritul, despre modul în care putem să depăşim suferinţa.

Occidentul a produs antibioticele care salvează vieţile oamenilor, iar Tibetul s-a străduit să dea un sens vieţii. Idealul medicinei este acela de a-i permite oricui să trăiască o sută de ani sau mai mult, păstrându-şi toţi dinţii! Scopul căii spirituale este acela de a elimina din fluxul conştiinţei orice urmă de orgoliu, de pizmă, de ură, de cupiditate etc., de a deveni o persoană care nu produce nici cel mai mic rău semenilor. Societatea noastă occidentală nu se mai axează pe acest gen de căutare, ce nu pare la îndemâna oricui. De ce nu am împăca cele două abordări? Nimic nu împiedică un înţelept să beneficieze de binefacerile medicinei sau să meargă cu avionul, dar nu va aşeza niciodată aceste confort uri la acelaşi nivel cu căutarea spirituală. Putem împăca spiritualul cu temporarul în mod inteligent şi constructiv, cu condiţia să fim conştienţi de importanţa fiecăruia.

J.F. – Prin urmare, ţi se pare posibilă realizarea unei sinteze, dincolo de toleranţa reciprocă. Ţi se pare posibil ca budiştii occidentali sau tibetanii, japonezii, vietnamezii etc. mutaţi în Occident să nu fie numai un fel de clan respectat şi oarecum diferit, ci să contribuie la o transformare din interior, fie ea lentă şi imperceptibilă, a concepţiilor şi comportamentelor societăţii occidentale, fără ca aceasta să renunţe la ceea ce a constituit principala sa traiectorie în ultimii două mii cinci sute de ani?

M. – De ce nu? Totul depinde, evident, de interesul pe care Occidentul îl va manifesta pentru principiile budiste. Ideile budismului, nu cultura budistă, sunt cele care pot contribui la suplinirea unei

lipse. Lumea occidentală nu are nevoie de cornuri tibetane lungi de cinci metri, oricât de originale ar fi ele. Dimpotrivă, căutarea cunoaşterii care taie rădăcinile suferinţei îl interesează pe orice muritor.

J.F. – Vrei să spui că, pentru a deveni budişti, nu suntem obligaţi să adoptăm contextul cultural în care a luat fiinţă budismul şi în care s-a putut dezvolta în Orient.

M. – Vreau să spun că esenţa budismului nu este „budistă", ea este universală, căci vizează mecanismele fundamentale ale gândirii umane. Budismul consideră că fiecare persoană trebuie să plece de acolo de unde se află şi să folosească metodele care corespund naturii sale şi capacităţilor personale. Această flexibilitate, această bogăţie de posibilităţi pot fi preluate şi valorificate în Occident, fără ca budismul să renunţe la valorile sale fundamentale. Nu este vorba despre adaptarea învăţăturilor budismului, ci despre corecta transmitere a esenţei lor, care nu necesită nici o adaptare, căci răspunde preocupărilor celor mai profunde ale oricărei fiinţe, de oriunde.

J.F. – Ţi se pare deci că interesul suscitat de budism în Occident poate fi mai mult decât o modă efemeră. Există, după părerea ta, o compatibilitate a budismului cu atitudinea globală a Occidentului faţă de existenţă.

M. – Spre deosebire de modă, cred că este vorba despre o conştientizare a unei formulări deosebit de lucide a problemei existenţei. Budismul este compatibil cu aspiraţiile profunde ale fiecăruia; şi el ar putea contribui la schimbarea acelei atitudini globale care acordă întâietate lui „a avea" în detrimentul lui „a fi" – atitudine pe care budismul nu o consideră foarte sănătoasă. Este vorba deci despre reconsiderarea scării valorilor, despre prioritatea acordată căutării fericirii interioare.

J.F. – Trebuie să ţinem cont şi de altă problemă, cu o plajă mai mică de manifestare: este vorba despre confruntarea budismului cu religiile occidentale, pe „teritoriul" lor, cu creştinismul în diferitele sale variante, inclusiv cu ortodoxia dacă într-o bună zi ţările ortodoxe vor intra şi ele în contact cu budismul.

M. – Se întâmplă de multă vreme, în fosta Uniune Sovietică, unde buriaţii şi mongolii budişti trăiesc laolaltă cu ortodocşii ruşi.

J.F. – Mai sunt şi iudaismul şi islamul, pentru că în zilele noastre acesta din urmă a devenit, într-o oarecare măsură, una dintre religiile occidentale. În Franţa de exemplu, islamul este a doua religie din ţară. Există mai mulţi musulmani decât protestanţi şi evrei. În ceea ce mă priveşte, este o întrebare pe care o adresez cu o detaşare totală, pentru că, deşi născut catolic, nu sunt deloc credincios. O adresez animat, înainte de toate, de o curiozitate culturală. Pentru că budismul, spre deosebire de religiile occidentale, nu recunoaşte nici sufletul substanţial care poate miza pe nemurirea personală într-o altă lume, nici pe Dumnezeu căruia îi adresăm rugăciuni în timpul acestei vieţi pentru a ne primi în cealaltă, nu există oare riscul unui conflict sau cel puţin al unei competiţii între curentul budist şi aceste religii recunoscute?

M. – Această competiţie nu are nici un motiv să existe. Pentru a face zgomot, trebuie să baţi din ambele palme! Deci, dacă una dintre tabere nu caută să intre în competiţie, în cealaltă competiţia încetează de la sine.

J.F. – Nu e sigur. Unii dintre aceşti camarazi se pot transforma în concurenţi şi pot fi chiar ofensaţi de influenţa voastră, dacă nu încercaţi să-i ascultaţi.

M. – Totul depinde de deschiderea lor de spirit. Budismul nu caută să convertească pe nimeni. Faptul

că un număr din ce în ce mai mare de occidentali au o afinitate pentru budism îi poate irita pe unii, dar riscurile de conflict sunt minime, căci budiştii încearcă întotdeauna să evite orice neînţelegere, orice tensiune şi să promoveze respectul reciproc. Am avut şansa să intru în Marea Mânăstire, cu sanctitatea sa Dalai Lama. Ni s-a spus că nu au fost mai mult de douăzeci de persoane, cu excepţia călugărilor, autorizate să intre aici de la înfiinţarea mânăstirii, din secolul al XI-lea.

Pe când călătoream cu TGV-ul[2] care ne ducea la Grenoble, unde Dalai Lama urma să întâlnească comunitatea ştiinţifică şi să ţină o conferinţă la Universitate, i-am spus că, dincolo de munţii pe lângă care treceam, locuiesc călugări care trăiesc retraşi, în linişte. S-a arătat îndată interesat şi l-a întrebat pe primarul din Grenoble dacă îi putem întâlni pe aceşti călugări. A fost deci trimis un mesager la Marea Mânăstire şi Superiorul a răspuns că ar fi fericit să-l întâlnească pe Dalai Lama, dacă această vizită nu are scopuri publicitare! Pentru a evita ziariştii, primarul din Grenoble a simulat organizarea unui prânz la reşedinţa sa pentru Dalai Lama; apoi, în loc să mergem la el, un elicopter ne-a lăsat în munţi – pe Dalai Lama, pe unul dintre călugării săi şi pe mine, în calitate de interpret – la câteva sute de metri de Mânăstire.

Superiorul şi un călugăr ne aşteptau la poartă. Timp de o oră, care a trecut foarte repede, ne-am întreţinut într-o mică încăpere. Subiectul conversaţiei a vizat în întregime viaţa contemplativă, modul în care călugării săvârşesc retragerile, acolo, în Mânăstire, şi în Tibet, orele de rugăciune, ce se întâmplă când un

[2] abreviere de la Train à grande vitesse, tren de mare viteză [n.tr]

călugăr moare, cum se transformă rugăciunea în meditaţie pură etc. Şi-au dat seama că formele vieţii eremitice la unii şi la ceilalţi sunt foarte asemănătoare. Părintele superior chiar a spus în glumă: „Ori contemplativii creştini şi tibetani au avut contacte acum mai multe mii de ani, ori au primit din cer aceeaşi binecuvântare!" A fost deci, în acelaşi timp, o întâlnire fericită şi încurajatoare. Vorbeau aceeaşi limbă, a vieţii contemplative. După care, Dalai Lama a întrebat dacă ne putem reculege în capelă, ceea ce am şi făcut timp de un sfert de oră. Apoi el a contemplat Cartea Orelor[3], decorată cu frumoase partituri muzicale, şi şi-a luat rămas bun.

Mi-a spus mai târziu că această vizită a fost cel mai interesant moment al sejurului său în Franţa. Nu resimţea nici o barieră între el şi practicanţii spirituali. Se înţelegeau perfect. Aşa că dificultăţile pot apărea numai printre aceia care neglijează viaţa contemplativă şi adoptă puncte de vedere intelectuale sectare.

J.F. – Foarte interesantă şi liniştitoare această relatare a vizitei de la Marea Mânăstire. Totuşi, curăţarea comportamentului uman de prejudecăţile sectare va fi o misiune dificilă dincolo de cercurile monastice. Să sperăm că veţi reuşi.

M. – Oriunde merge, Dalai Lama cere organizatorilor să invite reprezentanţii tuturor religiilor din zonă. Astfel, în Franţa, când am mers la Grenoble, la Marsilia, la Toulouse etc. primele personalităţi pe care le-am întâlnit, alături de primar şi prefect, au fost întotdeauna un episcop, un rabin, un imam sau un preot. Dalai Lama le întindea imediat mâna şi spărgea gheaţa.

---

[3] în orig. Livre d'Heures = culegere de rugăciuni pentru uzul personal al credincioşilor la sfârşitul Evului Mediu [n.tr.]

El consideră că prăpastiile ce par a despărți religiile sunt datorate numai lipsei de comunicare.

J.F. – E cam optimist. Atitudinea lui Dalai Lama este demnă de admirație. Din nefericire, religiile, ca şi filozofiile, de altfel, s-au manifestat în istoria lumii mai mult prin latura lor sectară decât prin deschidere sau toleranță.

M. – Religiile sunt concepute din ce în ce mai reducționist, fapt pentru care, de-a lungul secolelor, anumite popoare au folosit aceste religii în scopuri de opresiune şi de cucerire. Hristos însuşi nu a propovăduit decât iubirea față de aproape. În ceea ce mă priveşte, nu cred că ar fi aprobat cruciadele şi războaiele religioase.

J.F. – Dar rămâne o întrebare la care nu ai răspuns. Această vizită la Marea Mânăstire scoate în evidență pentru mine că, până la urmă, idealul budist este viața monahală. Poate nu chiar viața de pustnic, care este, parcă, o viață rătăcitoare, nu?

M. – În spațiul tibetan, călugăr este cel care a renunțat la lume şi la viața de familie. Dar mânăstirile sunt comunități deschise. Laicii vin aici în număr mare să întâlnească maeştri spirituali şi să le asculte învățăturile. În schimb, un eremit se dedică în întregime vieții contemplative şi trăieşte singur sau în compania unui grup restrâns de persoane care se izolează, pentru a se reculege, în locurile cele mai retrase, în mânăstiri şi păduri. Călugăr sau nu, eremitul va face în general un legământ de retragere pentru trei ani, cinci ani sau mai mult, fără a întâlni pe nimeni, cu excepția celor cu care împărtăşeşte retragerea. Există şi eremiți care merg dintr-un schit în altul, fără să se stabilească nicăieri.

J.F. – Deci, fie că este vorba despre viața monastică sau de pustnicie, reiese, din puținele texte despre

budism pe care le cunosc şi din ceea ce am văzut în timpul călătoriilor mele – călătorii pe care le-am întreprins datorită ţie la Darjeeling, în Bhutan sau aici, în Nepal, şi cele pe care le-am făcut pe cont propriu în Japonia – că viaţa monastică sau viaţa de pustnic reprezintă, în ultimă instanţă, idealul înţelepciunii budiste. Oare acest lucru nu reduce posibilitatea implicării în toate aspectele unei civilizaţii care, ca a noastră, este esenţialmente profană? Nu face din budism un fenomen prin vocaţie marginal?

M. – A alege viaţa monastică sau pe cea de pustnic este dovada că întregul nostru spirit este aplecat spre practica spirituală. Atunci când am făcut legământul monastic am simţit un imens sentiment de libertate: puteam, în sfârşit, să-mi petrec fiecare moment al existenţei făcând ceea ce doream. Dar există o serie întreagă de diferenţe între o viaţă de renunţare şi viaţa obişnuită a unui occidental. Putem foarte bine adopta ideile budiste şi putem beneficia de pe urma lor, fără să renunţăm la activităţile noastre. În Tibet, viaţa monahală era foarte dezvoltată; înainte de invazia chineză, până la douăzeci şi cinci la sută din populaţie făcea parte din ordine monahale. Sunt de acord că nu ne putem aştepta la ceva asemănător în Occident! Totuşi, nu cred că acest aspect constituie o barieră pentru înţelegerea budismului în ţara noastră. Putem prea bine să avem o viaţă spirituală foarte bogată, consacrând numai câteva minute sau o oră pe zi practicii contemplative.

J.F. – Cum să împăcăm acest lucru cu activităţile de zi cu zi?

M. – Distingem între două ipostaze: „meditaţie" şi „după-meditaţie". Meditaţia nu înseamnă numai retragere de câteva clipe pentru a căpăta un calm

beatitudinal. Este un demers analitic şi contemplativ care conduce la înţelegerea funcţionării şi naturii spiritului, la perceperea ontologică a lucrurilor. Ceea ce numim „după-meditaţie" constă în renunţarea la vechile obiceiuri. Înseamnă a şti să foloseşti în viaţa cotidiană înţelegerea căpătată în timpul meditaţiei, pentru a dobândi o şi mai mare deschidere a spiritului, mai multă bunătate şi răbdare; pe scurt, pentru a deveni un om mai bun. Exact aşa se întâmplă şi în comunitatea laică tibetană, care trăieşte în simbioză cu cea monastică şi cu maeştrii spirituali. Ea urmează acest model pentru a trăi mai bine viaţa de zi cu zi.

J.F. – Dar filozofiile şi religiile occidentale oferă, în principiu, posibilitatea de a trăi şi în virtutea propriei filozofii sau a religiei alese, rămânând, în acelaşi timp, angajat în acţiune, în timpul secularizat. Un număr mare de credincioşi au fost, dincolo de religia lor, oameni de stat, scriitori, artişti, filozofi, cercetători. Visul lui Platon era regele-filozof, o garanţie, din punctul lui de vedere, a unei bune guvernări a cetăţii. Dacă, aşa cum afirmă budismul, lumea nu este decât o iluzie, o suită de imagini care nu au realitate, iar eul la fel, la ce bun să fii şef de întreprindere, conducător politic, cercetător ştiinţific? Nu foloseşte la nimic! Înseamnă să devii complicele unei iluzii mincinoase.

M. – Pentru un eremit, într-adevăr activităţile mondene nu au nici un sens. Totuşi, aş dori să menţionez aici sensul cuvântului „iluzie" în budism, care pare a fi greu de înţeles în Occident. Pentru cei care trăiesc această iluzie, lumea este cât se poate de reală. Dar cum gheaţa nu este decât apă solidificată, tot aşa soliditatea pe care o atribuim lumii nu este realitatea sa ultimă. În ciuda acestei naturi iluzorii a lumii, legile cauză-efect rămân ineluctabile. Fizicienii

vor afirma că electronii nu sunt mici ghiulele de tun, ci concentraţii de energie. Ceea ce nu scade cu nimic nevoia de a dezvolta medicina, de a alina suferinţele şi de a rezolva greutăţile de zi cu zi! Chiar dacă eul nu este decât o impostură şi chiar dacă lumea exterioară nu este alcătuită din entităţi cu existenţă proprie, rămân totuşi perfect legitime căutarea, prin toate metodele posibile, a unui remediu pentru suferinţă şi creşterea bunăstării! Aşa cum savantul înţelege că nu suntem alcătuiţi numai din particule ce se reduc la energie, dar nu rămâne, din această cauză, insensibil la fericire sau suferinţă.

J.F. – Încă o dată, sunt uimit de similitudinea acestei teorii cu kantianismul: fenomenul nu este lucrul în sine şi este totuşi realitatea noastră. Mi-ai răspuns la întrebare. Îţi voi mai pune încă una, ultima, recunosc, puţin specioasă, dar care, până la urmă, aşa cum am remarcat, e clasică printre comentatorii şi istoricii budismului. Dacă eul activ şi influenţa lui asupra realităţii nu sunt decât o iluzie, ce se întâmplă cu responsabilitatea morală? Eu sunt nimic, deci nu sunt responsabil. De aici rezultă, mi se pare, o contradicţie, sper doar aparentă, între budismul ca morală, ca etică şi budismul ca metafizică.

M. – Practica budistă comportă trei aspecte complementare: vederea, meditaţia şi acţiunea. „Vederea" corespunde perspectivei metafizice, investigării naturii ultime a lucrurilor, a lumii fenomenale şi a spiritului. O dată stabilită această vedere, „meditaţia" constă în familiarizarea cu ea şi în integrarea ei în fluxul conştiinţei noastre cu ajutorul practicii spirituale, astfel încât să devină o a doua natură. „Acţiunea" este expresia în lumea exterioară a cunoaşterii interioare dobândite prin vedere şi meditaţie.

Este vorba despre punerea în practică şi menţinerea acestei cunoaşteri în orice circumstanţă. De-abia în acel moment etica sau morala intră în calcul. Această etică nu devine caducă o dată cu conştientizarea naturii iluzorii a lumii. Cel care şi-a deschis ochii cunoaşterii percepe mai clar şi cu mai multă fineţe mecanismele cauzelor şi efectelor şi ştie ceea ce e bine să adopte sau să evite pentru a continua să înainteze pe acest drum şi să aducă fericire celorlalţi.

J.F. – Scuză-mă! Dacă nu sunt nimic ca „eu", atunci nu sunt un agent moral. Iar dacă nu sunt un agent moral, cum aş putea fi responsabil de răul pe care-l provoc celorlalţi?

M. – Pentru a transpune ideea pe care ai citat-o în termenii lui Kant, am putea spune: „Eul nu are o existenţă în sine, el este totuşi realitatea noastră". Am comparat anterior fluxul conştiinţei, lipsită de „eu", cu un fluviu pe care nu se află nici o barcă. Nu există deci un sine material şi permanent care călătoreşte asemenea unei bărci pe acest fluviu. Asta nu împiedică totuşi ca apa unui fluviu să fie otrăvită cu cianură sau să fie pură, cristalină şi sătioasă asemenea unui izvor de munte. Deci, faptul că nu există o identitate a persoanei nu împiedică deloc ca orice acţiune să aibă un rezultat.

J.F. – Da, dar atenţie! Responsabilitatea morală nu decurge dintr-o legătură de cauză-efect ineluctabilă. Dimpotrivă, noţiunea de responsabilitate morală apare în momentul în care există un raport între un „actant" şi consecinţele actului său, ceea ce nu este ineluctabil. Este momentul în care agentul are de ales între mai multe posibilităţi de a acţiona.

M. – Exact ce spune teoria karmei: există o alegere a actelor şi a motivaţiilor care le determină, dar, o dată actul înfăptuit, legile cauză-efect sunt

ineluctabile. Filozofia hindusă a opus budismului un argument similar: dacă nu există eu, atunci cel care trăiește rezultatul propriilor acte nu mai este aceeași persoană. Deci, la ce bun să evităm răul și să făptuim binele? Budismul răspunde printr-o parabolă: din greșeală, un om scapă o torță de la înălțimea unei terase unde se pregătea să cineze. Focul cuprinde paiele casei sale și, puțin câte puțin, incendiul se întinde în tot satul. Acuzat, el le răspunde judecătorilor: „Nu sunt vinovat: focul la lumina căruia am mâncat nu este același foc care a ars cătunul". Totuși el este incendiatorul. Deci, chiar în absența eului individual conceput ca entitate autonomă, ceea ce suntem în prezent își are sursa în trecutul nostru: există fără doar și poate o răsplată a faptelor. Lucrul cel mai important este deci continuitatea, nu identitatea. Un act negativ nu va aduce fericire, așa cum dintr-o sămânță de cucută va răsări cucută și nu tei. Prin urmare, faptul că fiecare acțiune, pozitivă sau negativă, are un rezultat corespunzător, concretizat în fericire sau suferință, face necesară opțiunea de a-l împlini sau evita, chiar dacă cel care acționează nu are un eu permanent.

Budism şi Occident

JEAN-FRANCOIS – Toate problemele pe care le-am evocat, tot ce ai spus despre metafizică, teoria cunoaşterii, despre cosmologia budistă şi consecinţele pe care aceste mari construcţii filozofice şi metafizice le au asupra desfăşurării existenţei umane, totul constituie obiectul unor vii şi aprinse dezbateri în cadrul budismului. Pentru budişti nu este vorba despre istoria filozofiei, despre istoria ideilor, ci despre filozofie şi metafizică trăite ca atare, la fel cum le trăiau discipolii lui Socrate şi ai lui Platon în Atena secolelor al IV-lea şi al V-lea î.Hr. În Occident, dezbaterile publice de o asemenea amploare, pe astfel de teme, au dispărut de mult. Filozofiile există în continuare, dar nu se mai manifestă în această manieră. A existat, într-adevăr, la Paris, recenta manifestare a „filozofilor de cafenea". S-au organizat dezbateri publice, cu intrare liberă, dar nivelul lor nu a depăşit niciodată pe cel al tejghelei. În ciuda incontestabilelor realizări ale Occidentului în alte domenii, rămâne totuşi această uimitoare curiozitate manifestată în ultima vreme faţă de budism şi mă întreb dacă ea nu se datorează tocmai acestui gol, lipsei unor discuţii demne de interes. Asta mă duce cu gândul

la o frază a istoricului englez Arnold Toynbee, care spune: „Unul dintre evenimentele cele mai semnificative ale secolului al XX-lea va fi contactul Occidentului cu budismul".

MATTHIEU – Acest interes pentru budism ţine de mai mulţi factori. Înainte de toate, budismul oferă celor interesaţi de spiritualitate şi care fac din ea un element major al existenţei nu numai o metafizică şi un tip de înţelepciune vii, ci şi mijloacele de a trăi sub imperiul lor. Apoi – şi cred că aici budismul poate oferi cel mai mult Occidentului – el pune la dispoziţia tuturor, credincioşi sau nu, perspectiva unei vieţi centrate pe toleranţă, deschiderea spiritului, altruism, încredere calmă, precum şi o ştiinţă a educării spiritului ce ne conduce către propria pace interioară şi ne permite, în acelaşi timp, dezvoltarea acesteia la semenii noştri. În plus, nu încearcă să-şi impună ideile, cu atât mai puţin să convertească pe cineva; el propune pur şi simplu împărtăşirea unei experienţe tuturor celor care o doresc.

J.F. – Nu există prozelitism budist, cu atât mai puţin convertiri forţate?

M. – Dalai Lama spune adesea: „Nu am venit în Occident pentru a mai câştiga un budist sau doi, ci pur şi simplu pentru a împărtăşi experienţa unei înţelepciuni pe care budismul a dezvoltat-o de-a lungul secolelor", iar la finalul discursurilor sale adaugă întotdeauna: „Dacă găsiţi ceva util în lucrurile pe care vi le-am spus, valorificaţi-le, dacă nu, lăsaţi-le deoparte". El merge până la a-i sfătui pe lama tibetanii care călătoresc: „Nu puneţi accentul pe învăţarea budismului, ci oferiţi experienţa voastră, de la om la om". În plus, încercarea de a converti pe cineva nu numai că poate eşua, ci poate slăbi, involuntar, credinţa acelei

persoane în propria religie. O astfel de intervenţie este de evitat deci. Este preferabilă, în schimb, încurajarea credincioşilor de a-şi aprofunda propria religie. Pe scurt, nu a converti, ci a contribui la starea de bine a celuilalt. Ceea ce nu interzice aderarea la budism a celor care au o afinitate deosebită faţă de această cale spirituală. Va fi nevoie însă de un studiu serios şi de practică, precum şi de perseverenţă, asemenea celui care sapă o fântână până când ajunge la apă. Este de preferat să înaintăm pe calea pe care am ales-o, păstrând, în acelaşi timp, spiritul deschis şi tolerant faţă de toate celelalte spiritualităţi. Căci este zadarnic să săpăm mai multe fântâni, fără a găsi vreodată apa dorită.

Câteva sute de occidentali au săvârşit retragerea tradiţională de trei ani, trei luni şi trei zile prin care trec toţi practicanţii budismului contemplativ tibetan. Trei ani de retragere, în mici grupuri, în timpul cărora aspiranţii se izolează de lume şi se dedică intens practicii. În aceşti trei ani studiază timp de o oră sau două pe zi filozofia, textele despre viaţa contemplativă şi învaţă uneori tibetana. Restul timpului, până la apus, îl dedică integrării învăţăturii acumulate în fiinţa lor intimă, în adâncul sinelui.

J.F. – În fiinţa lor? Care fiinţă?

M. – Să spunem în curentul gândirii lor. Este important ca filozofia să nu rămână un lucru lipsit de utilitate, pură teorie. Am menţionat, de exemplu, tehnicile care urmăresc să „elibereze" gândurile în momentul în care apar, pentru ca să nu se înlănţuie şi să nu se înmulţească de aşa manieră încât să înece spiritul.

J.F. – Să elibereze? Mai degrabă să disciplineze, nu?

M. – Am văzut cum putem disciplina gândurile aplicând emoţiilor negative antidoturi specifice, dar

putem, de asemenea – şi aceasta este una dintre metodele fundamentale – să eliberăm un gând „privindu-l" în chiar momentul în care apare, mergând până la sursa lui, pentru a constata că nu are, de fapt, nici o materialitate. O dată privit astfel, gândul se destramă, ca un curcubeu ce se destramă în aer. Asta numim noi „a elibera" sau „a dezlega" un gând, ceea ce înseamnă că el nu va mai declanşa o reacţie în lanţ. Gândurile trec fără a lăsa urme, nu se transformă în cuvinte sau fapte, care sunt, de obicei, expresia unei emoţii-mânie, dorinţe etc. Indiferent de circumstanţe, gândurile nu mai pun stăpânire pe noi. Şi vom fi atunci asemenea unui călăreţ iscusit, care abia se ţine în şa la început şi care mai târziu este capabil, asemenea călăreţilor tibetani, să culeagă un obiect de pe jos în goana mare, fără să cadă de pe cal.

J.F. – Introduc aici un mic comentariu. Admit că budismul prezintă această disciplinare a sinelui într-o manieră nouă, cu un limbaj inedit pentru Occident, unde această practică nu este câtuşi de puţin necunoscută. În toate doctrinele filozofice Occidentale se face o distincţie foarte clară între gândirea nedisciplinată şi gândirea disciplinată. Ştim foarte bine că există, pe de o parte, o gândire nedisciplinată, ce se lasă dusă de valul asociaţiilor de idei într-o manieră pur fortuită şi, pe de altă parte, o gândire organizată, care este gândirea direcţionată, îndrumată, disciplinată, gândirea matematică, de exemplu, sau orice raţionament condus de logica gândirii construite. Occidentalii sunt mari logicieni. De la Aristotel la Bernard Russel, trecând prin Leibnitz, arta de a dirija gândirea, nelăsând-o la voia asociaţiilor de idei, a fost dintotdeauna o disciplină. Era chiar unul dintre obiectivele principale ale formării filozofice.

M. – Crezi oare că matematicienii şi logicienii sunt mai puţin supuşi emoţiilor perturbatoare? Le-aş dori-o. În orice caz, am mai subliniat asta, budismul nu pretinde să descopere ceva nou, ci, spre deosebire de alte tradiţii spirituale sau filozofice ale epocii noastre, pune în practică într-un mod extrem de viu şi de energic înţelegerea teoretică, intelectuală. Fără îndoială acest aspect al realizării efective este cel care i-a atras pe cei interesaţi de perspectiva metafizică şi care nu vedeau modalitatea de a o aplica în viaţa de zi cu zi spre a-şi dobândi pacea interioară.

J.F. – Poate budismul să se adreseze tuturor, chiar şi celor care nu pot sau nu vor să aleagă o viaţă de izolare sau de tip monastic?

M. – Este un alt aspect interesant. Din cauza obligaţiilor familiale şi profesionale, mulţi sunt departe de a putea sau chiar de a-şi dori să se izoleze pentru o reculegere de trei ani sau să intre într-o mânăstire. Tehnicile acestea de transformare a spiritului pot fi însă aplicate în fiecare clipă a existenţei, inclusiv de către cei care duc o viaţă întru totul obişnuită, aducându-le şi lor cel mai mare beneficiu. Înainte de toate, budismul este o ştiinţă a spiritului, el poate găsi soluţii la numeroase probleme ale societăţii, mai ales datorită toleranţei sale şi datorită grijii de a nu violenta fiinţele sau mediul. Există deci o cale pentru fiecare, fie el călugăr sau laic. În Asia, budismul continuă să aibă o mare vitalitate. Tibetanii care s-au refugiat în India şi în Nepal, de exemplu, au reconstruit mânăstiri de îndată ce acest lucru a fost posibil, în ciuda sărăciei crunte prin care au trecut la început, acum treizeci de ani. Aceste mânăstiri sunt pline de aspiranţi care vor să studieze aici, iar dintre cei o sută treizeci de mii de

refugiaţi tibetani din India, zece la sută au revenit în mânăstiri.

J.F. – Şi în Occident?

M. – Budismul suscită un interes crescând, bazat pe dorinţa de deschidere, de schimb de idei. Nu este studiat neapărat cu scopul convertirii, ci, uneori, vizează mai buna înţelegere a practicii propriei religii sau redescoperirea adevărului, forţei interioare, cu ajutorul anumitor tehnici oferite de budism.

J.F. – Nu este ceea ce numim sincretism, adică amestecul unor fragmente împrumutate din diverse doctrine? Sincretismul nu este nivelul cel mai înalt al gândirii.

M. – Cu siguranţă. Dalai Lama subliniază că nu este de nici un folos să „punem un cap de iac pe un corp de oaie". Sincretismul nu poate decât să altereze savoarea, să denatureze tradiţiile pe care ar încerca să le amestece. Mă refer la anumite tehnici de stăpânire a minţii, tehnici de contemplare, a căror valoare este universală. În 1994 Dalai Lama a fost invitat, timp de o săptămână, în Anglia pentru a comenta Evangheliile. La început s-a întrebat: „Cum să procedez, din moment ce nu am studiat Evangheliile? Cum să pornesc de la principiul Dumnezeului creator, pe care budismul nu îl utilizează? Cam dificil. Să încercăm totuşi! De ce nu?" A comentat deci pasaje din Evanghelie în faţa unui public format din feţe bisericeşti şi laici. Extraordinar este că în timp ce citea şi comenta Evangheliile, preoţi, călugări şi călugăriţe creştine, mişcaţi până la lacrimi, au avut impresia că aud pentru prima oară anumite pasaje pe care le citiseră toată viaţa. De ce? Pentru că atunci când Dalai Lama vorbea despre dragoste şi compasiune, fiecare simţea cu adevărat că aceste cuvinte erau expresia directă a experienţei sale, că îşi

trăieşte spusele.[1] Occidentalii sunt sensibili la acest aspect viu al tradiţiei. *Cartea Tibetană a vieţii şi a morţii*[2] a lui Sogyal Rinpoche a fost editată în aproape un milion de exemplare şi tradusă în douăzeci şi şase de limbi.

J.F. – Este o carte veche, o carte clasică?

M. – Nu, nu este o traducere a clasicei *Cărţii tibetane a morţilor*, *Bardo Thodrol*, care explică starea de tranziţie de după moarte. *Cartea tibetană a vieţii şi a morţii* este o expunere simplă şi directă a înţelepciunii tibetane, presărată cu anecdote autobiografice despre întâlnirile lui Sogyal Rinpoche cu maeştrii săi. Dar este, înainte de toate, un manual de viaţă: Cum să ne trăim viaţa? Cum să privim moartea? Cum să-i ajutăm pe muribunzi? Cum să dăm un sens existenţei şi să facem în aşa fel încât o moarte bună să fie încununarea unei vieţi bune?

J.F. – Semnificativ este faptul că în Franţa filozofii noii generaţii se referă din ce în ce mai des la budism. Am în mână cartea lui Luc Ferry, *Omul Dumnezeu sau sensul vieţii*, un remarcabil eseu apărut la începutul anului 1996, care s-a bucurat de un mare succes. Începe chiar cu o referinţă la această *Carte Tibetană a vieţii şi a morţii*, iar ideile despre budism pe care autorul le dezvoltă sunt dovada interesului sincer. După câteva pagini însă el ridică o obiecţie fundamentală spunând: „Bun! Foarte bine. Plăcută această retragere în sine, această fugă departe de lume... Însă numai compasiunea, oricât de mare ar fi ea, nu va rezolva problema Auschwitz-ului sau a Bosniei!" Cum ai răspunde acestei obiecţii?

---

[1] Acest seminar face obiectul unei cărţi, tradusă în franceză cu titlul Dalai Lama vorbeşte despre Iisus, Editura Brepols, 1996

[2] Pentru trad. rom., vezi ediţia Cartea Tibetană a vieţii şi a morţii, Ed. Herald, 2002

M. – Trebuie lămurită o neînţelegere, pe care o regăsim şi la Papa Ioan Paul al II-lea. În cartea sa, *Să trecem pragul speranţei*, el afirmă că, din punctul de vedere al budismului: „trebuie să rupem legăturile cu realitatea exterioară" şi că „o dată cu această eliberare, devenim din ce în ce mai indiferenţi la tot ce se întâmplă în lume...". Descrie, de asemenea, *nirvana* ca „indiferenţă totală faţă de lume". Acestea sunt nonsensuri, scuzabile fără îndoială, pentru că provin din lipsa de informare, regretate de numeroşi creştini şi budişti. Căci budismul vizează o înţelegere finală a lumii fenomenelor, atât exterioare, cât şi interioare. Nu rezolvăm nimic sustrăgându-ne realităţii. *Nirvana* este chiar opusul indiferenţei faţă de lume, este compasiune şi dragoste infinită faţă de toate fiinţele. O milă cu atât mai puternică cu cât este rodul înţelepciunii – al înţelegerii faptului că fiecare fiinţă posedă intrinsec „natura de Buddha" – iar această milă nu se revarsă doar asupra câtorva fiinţe, aşa cum se întâmplă în cazul iubirii obişnuite. Singurul lucru de care ne rupem este ataşamentul pueril şi egocentrist faţă de uriaşa fascinaţie a goanei după plăceri, după avere, după faimă etc.

J.F. – Ioan-Paul al II-lea crede, de asemenea, că pentru budism „îndepărtarea de lumea simţurilor" este un scop în sine.

M. – Într-adevăr, scopul este de a nu mai fi supus lumii simţurilor, a nu mai suferi asemenea unui fluture care, atras de lumina unei flăcări, se aruncă spre ea şi moare. De fapt, cel eliberat de orice ataşament nu numai că se poate bucura de frumuseţea lumii şi a fiinţelor, dar se poate întoarce în mijlocul acestei lumi, faţă de care va manifesta o nesfârşită milă, fără a mai fi supus propriilor emoţii negative.

J.F. – Papa afirmă şi că budismul consideră „mântuirea, înainte de toate, o eliberare de rău, atinsă datorită perfectei detaşări de lume, văzută ca sursă a răului".

M. – Totul depinde de ceea ce numim lume. Dacă este vorba despre lumea restrictivă, plină de durere, victimă a ignoranţei, cine nu ar vrea să se elibereze? Dar lumea nu este rea în sine din moment ce pentru o fiinţă iluminată, pentru un Buddha, este „puritate infinită", „perfecţiune inalterabilă". În fine, afirmaţia făcută de Ioan-Paul al II-lea, că mistica carmelită începe acolo unde se sfârşesc reflecţiile lui Buddha, este puţin cam pripită. Cum se poate judeca din exterior profunzimea Iluminării lui Buddha? Luând în considerare ce spun textele? „Adevărul pe care l-am văzut este profund, paşnic, necondiţionat, luminos, neatins de plăsmuirile intelectului" spune Buddha după Iluminarea sa. Pare a nu fi doar o simplă reflecţie.

Papa reia astfel, asumându-şi răspunderea, un înţeles vechi, care datează din vremea primelor traduceri ale textelor budiste, din secolul al XIX-lea şi începutul secolului al XX-lea. Pornind de la cunoştinţe parţiale, autorii acestor prime exegeze au reţinut doar că Buddha insistă asupra suferinţelor lumii condiţionate şi au privit încetarea suferinţei prin prisma aneantizării, când, de fapt, este vorba despre înţelegere, benefică sieşi şi celorlalţi. Din fericire, numeroşi creştini eminenţi (precum Thomas Merton, celebru călugăr trapist[3] american ale cărui scrieri au avut o largă răspândire în Statele Unite şi care a fost trimis în Orient de către Papa Ioan al XXIII-lea) şi-au

[3] Călugăr din ordinul catolic al franciscanilor, care se ghidează după reforma instituită în 1664 de către Rancé.

format o părere foarte bună despre budism. Thomas Merton a făcut efortul de a căuta esenţa budismului. După o perioadă petrecută în apropierea maeştrilor budişti, scria în *Jurnalul din Asia*: „Voi fi cu siguranţă bucuros să învăţ prin intermediul experienţei. Mi se pare că numai printre budiştii tibetani se poate regăsi un număr considerabil de persoane care să fi atins extraordinare culmi ale meditaţiei şi contemplării".

Cu ocazia remarcabilului seminar pe tema Evangheliilor despre care vorbeam înainte, considerat de organizatorul său, călugărul benedictin Laurence Freeman „un model de dialog bazat pe ascultarea reciprocă", Dalai Lama, dovedind obişnuita sa perspicacitate a declarat: „Cred că între tradiţiile budiste şi creştine există o convergenţă excepţională şi un potenţial de îmbogăţire reciprocă pe calea dialogului, în special în domeniul etic şi în cel al practicii spirituale, precum şi în exerciţiul milei, iubirii, meditaţiei şi creşterii toleranţei. Cred, de asemenea, că acest dialog poate merge foarte departe şi poate atinge un nivel foarte profund". În acelaşi timp însă şi-a avertizat auditoriul cu privire la tentaţia sincretismului, întotdeauna inutil.

J.F. – Să revenim la ineficacitatea care i se poate reproşa budismului (ca să fim corecţi, nu numai lui) în faţa unor probleme precum cea din Bosnia.

M. – „Cum se explică situaţia Bosniei?" De câte ori i se pune această întrebare, Dalai Lama răspunde că este vorba despre emoţii negative, despre ură, care au crescut până când au scăpat de sub control.

J.F. – Această explicaţie este oarecum retorică. Este mai mult o descriere decât o explicaţie.

M. – Dar a spune că budismul este neputincios în faţa ororilor din Bosnia nu ţine tot de retorică? Pentru

că nu valorile lui au dat naştere acestor condiţii, ci valorile Occidentului. Se poate presupune că dacă Bosnia ar fi adoptat acum câteva secole valori asemănătoare celor budiste, care să-i fi influenţat cultura, atunci ar fi fost puţin probabil ca acest tip de conflict să izbucnească. De fapt, la originea războiului bosniac a stat intoleranţa. Religiile au fost folosite nu pentru a stimula buna înţelegere între popoare, ci pentru a le asmuţi unele contra celorlalte, exacerbând ura. Războaiele au distrus, într-adevăr, şi unele ţări budiste ca Sri Lanka şi Birmania, dar ele nu au fost duse în numele budismului, ci pot fi imputate celor care s-au îndepărtat de el, care l-au combătut chiar - comuniştilor în Vietnam şi tamoulilor în Sri Lanka.

J.F. – Nu eşti obligat să fii de acord cu ceea ce spun, dar personal am ajuns să cred că cele trei religii din Bosnia şi din fosta Iugoslavie, islamul, catolicismul şi ortodoxia au dat, toate, nenumărate dovezi de intoleranţă faţă de alte religii şi faţă de liberii cugetători. Sunt religii în ofensivă. De altfel, numeroase texte atribuite reprezentanţilor bosniaci ai celor trei religii manifestă o dorinţă aproape făţişă de distrugere a celorlalte confesiuni. Deci un budist ar putea spune că este posibil ca acest conflict să nu fi atins niciodată un asemenea grad de atrocitate dacă bosniacii ar fi fost cu toţii budişti. Atunci trebuie să i se conceadă lui Luc Ferry că budismul nu poate oferi o soluţie practică problemei bosniace sau altor probleme de acelaşi fel. De altfel, nici Occidentul, ce se vrea raţional şi orientat către acţiunea eficientă, nu a reuşit să o facă de-a lungul acestui conflict.

M. – În toate întâlnirile interreligioase la care a participat, Dalai Lama a evidenţiat mereu că numai cei care folosesc propria religie în scopuri opresive îi

denaturează spiritul. Iubirea aproapelui este un punct comun tuturor religiilor. Asta ar trebui să fie de ajuns pentru ca diferenţele dintre ele să treacă pe plan secund.

J.F. – Cât priveşte iubirea, este de observat că marile religii care domină lumea şi-au manifestat, de fapt, încă de la începuturi ura împotriva a două categorii de oameni: necredincioşii şi ereticii. Şi nu se jeneză câtuşi de puţin să-i masacreze, cu toată dragostea din lume.

M. – Conform budismului, dispreţuirea altor religii este o gravă greşeală, chiar dacă nu aprobăm o parte din concepţiile lor metafizice.

J.F. – Auzim spunându-se uneori: „Cum poate contribui budismul la pacea lumii câtă vreme este o filozofie a detaşării prin care se pierde interesul pentru societate? Călugării trăiesc izolaţi în munţi şi se roagă pentru ceilalţi, dar, de fapt, nu pot face nimic pentru umanitate. Se consacră perfecţionării personale, cu ce folos?"

M. – Cel care se retrage se izolează temporar de lume, pentru a dobândi puterea spirituală de a-i ajuta pe ceilalţi. Calea spirituală începe printr-o transformare interioară şi abia când aceasta este realizată individul poate participa în mod semnificativ la transformarea societăţii. Cum poate budismul să contribuie la pacea lumii? Să luăm exemplul Tibetului. Tibetul, ca ţară budistă, nu a purtat niciodată războaie religioase, iar Dalai Lama predică în mod invariabil non-violenţa şi propune cât se poate de concret să facă din ţara sa – în cazul în care China comunistă binevoieşte să-i redea libertatea – o zonă de pace. El doreşte să creeze un stat tampon între cele mai mari puteri din Orient: căci Acoperişul Lumii se situează între China, Birmania, India, Pakistan, Mongolia şi Rusia. Dacă Tibetul şi-ar recăpăta independenţa şi şi-ar

declara neutralitatea, ar deveni un important factor de stabilitate în această parte a lumii. Tibetul ar deveni, de asemenea, o zonă de protecţie a mediului: cele mai mari fluvii din Asia – Fluviul Galben, Fluviul Albastru, Mekong-ul, Brahmaputra, Indusul etc. îşi au izvoarele în Tibet. Dalai Lama a avansat această idee în nenumărate rânduri.

J.F. – Iartă-mă, dar este genul de idee pe care toată lumea o aplaudă, dar pe care nimeni nu o pune în aplicare.

M. – În acest caz, punerea sa în aplicare nu depinde decât de eliberarea Tibetului de sub ocupaţia chineză. Eşecul acestor idei se datorează adesea doar lipsei de hotărâre profundă şi categorică a guvernanţilor de a face totul pentru pace. De ce este nevoie de atâta timp pentru dezarmarea atomică şi demilitarizarea naţiunilor? Sau pentru constituirea unei singure forţe multinaţionale, menită nu să ducă războaie, ci să împiedice celelalte naţiuni să-şi reconstruiască forţa militară?

J.F. – Acesta este scopul Naţiunilor Unite! De ce eşuează aceste idei?

M. – Dalai Lama spune că dezarmarea exterioară nu se poate realiza fără dezarmarea interioară. În acest sens putem spune că dacă Bosnia ar fi fost budistă, mai exact dacă ar fi avut o cultură bazată pe principii budiste, carnagiul bosniac nu ar fi existat. Dacă individul nu devine paşnic, societatea, care este suma tuturor indivizilor, nu va deveni niciodată paşnică. Cei care îmbrăţişează şi cultivă idealurile budiste nu pot concepe să facă un rău în mod conştient cuiva. O societate formată în cea mai mare parte din budişti autentici nu poate da naştere unor războaie.

J.F. – Deci obiectivul păcii permanente nu poate fi atins decât prin transformarea indivizilor?

M. – Varianta inversă este o utopie. Bineînţeles, această transformare a indivizilor trebuie să îi includă în primul rând pe guvernanţii noştri! Dalai Lama semnalează mereu situaţia gravă în care se află naţiunile occidentale, care comercializează armament, cu riscul ca mai târziu să fie ele însele atacate cu armele pe care chiar ele le-au vândut. Este inadmisibil ca ţări care se vor „civilizate", care pretind că instaurează pacea în lume, să vândă instrumente ale crimei, din raţiuni pur comerciale! Am întâlnit luna trecută pe cineva care lucra la deminarea Laosului şi care mi-a spus că uzinele Fiat sunt unul dintre principalii producătorii mondiali de mine anti-personal. Pe care acum le fabrică din plastic – lăudat fie progresul! – fără nici un component metalic, pentru a nu putea fi detectate. Directorul general şi acţionarii Fiat trebuie să fie foarte fericiţi aflând numărul de femei şi copii ce calcă pe aceste mine, mulţi ani după terminarea războiului. Fiat ar putea să mai câştige ceva bani vânzând acum proteze supravieţuitorilor. Şaizeci şi cinci din cei optzeci şi cinci de afgani mutilaţi în fiecare lună de minele anti-personal în regiunea Kabul sunt copii. Încă zece milioane de mine îi mai aşteptă. Royal Ordinance din Anglia şi IBM din Statele Unite fabrică şi ele componente demontabile pentru aceleaşi mine. Societăţile acestea s-ar putea mulţumi îmbogăţindu-se din vânzarea maşinilor şi calculatoarelor.

J.F. – Sunt întru totul de acord. Este monstruos!

M. – În momentul de faţă, opt milioane de chinezi lucrează între zece şi cincisprezece ore pe zi în peste o mie de lagăre de muncă forţată, în *laogai*-uri[4]. Un sfert

[4] Laogai-urile sunt lagăre-închisori pentru deţinuţii care au fost deja judecaţi, cel mai adesea la repezeală. Laojiao-urile sunt lagărele unde muncesc, pe o perioadă nedeterminată, detinuţii care nu au fost judecaţi [n.a.]

din anumite produse manufacturate pe care China le exportă provin din aceste lagăre. Disidentul chinez Harry Wo, care a petrecut nouăsprezece ani într-un *laogai*, a confirmat aceste cifre. Ce fel de guvernanţi autorizează importarea unor astfel de mărfuri? Vreţi să le oferiţi copiilor voştri de Crăciun jucării fabricate în închisoare, cu preţul atâtor suferinţe? O adevărată etică nu poate să izvorască decât dintr-o transformare interioară. Restul nu este decât faţadă. Dalai Lama le spune adesea jurnaliştilor: „Este foarte bine să ai fler şi să dai în vileag scandalurile de stat. Un om politic autentic nu ar trebui să aibă nimic de ascuns". Va trebui oare să aşteptăm prăbuşirea finală a comunismului pentru a putea vorbi deschis despre gulagurile chineze? Înaintea celui de-al Doilea Război Mondial, guvernanţii îi făceau curte, îl menajau sau îl tolerau pe Hitler; tot aşa actualii guvernanţi îi fac curte lui Li Peng şi pairilor săi.

Această situaţie este valabilă şi în ceea ce priveşte mediul înconjurător. Dalai Lama vorbeşte despre non-violenţă nu numai faţă de oameni, ci şi faţă de natură. În Buthan, pescuitul şi vânătoarea sunt interzise la scară naţională, un bun exemplu pentru felul în care idealurile budiste se pot materializa la nivelul unei întregi societăţi. Un stat budist nu ar ezita o clipă să interzică folosirea plaselor de pescuit, lungi de patruzeci de kilometri, care, pe lângă peşti prind şi broaşte ţestoase şi delfini, distrugând biotopul marin. Toate aceste atacuri asupra mediului se datorează în primul rând fascinaţiei; apoi arogării dreptului de a ucide un număr imens de animale, doar pentru că o putem face.

J.F. – În principiu, Uniunea Europeană a interzis folosirea acestor plase.

M. – Japonia şi Taiwan-ul continuă însă să distrugă oceanele.

J.F. – Din toate ideile enunţate de tine până acum, unele sunt proprii budismului, iar altele au fost susţinute deja de toţi oamenii de bine. Crearea unei forţe multinaţionale care să ţină sub control forţele naţionale a fost, între cele două războaie mondiale, ideea Societăţii Naţiunilor; astăzi este susţinută de Naţiunile Unite, de Uniunea Europeană, care doreşte crearea unei armate europene ce urmează să integreze armatele naţionale. Acest ideal revine periodic, la fel cum periodic se organizează conferinţe pe tema dezarmării. Singura cu perspectivă mi se pare observaţia ta, anume că nu se pune problema de a împiedica grupuri de oameni să se omoare între ele, ca în Bosnia, atâta vreme cât nu se va fi produs o transformare a individului în sine, astfel încât toţi să fi devenit, unul câte unul, non-violenţi. Deci iată! Filozofiile care bazează speranţa unei păci universale pe transformarea naturii umane sunt foarte numeroase. Aş spune chiar că toate formele de înţelepciune, toate marile utopii, toate marile religiile s-au întemeiat pe această posibilitate. Până acum a fost un eşec! Ideea de a conduce oamenii, unul câte unul, către pacifism, astfel încât umanitatea să devină non-violentă, pare de nerealizat în practică. Cel puţin secolul nostru nu a avansat deloc în această direcţie.

M. – Cu siguranţă, dar alternativa, adică transformarea din „exterior", prin impunerea unor legi din ce în ce mai restrictive indivizilor recalcitranţi, adică un sistem totalitar, nu este numai imposibil de realizat pe termen lung, ci este viciată încă de la rădăcină. Putem folosi constrângerea un timp, dar cei oprimaţi îşi exprimă până la urmă nemulţumirea şi se eliberează de tirania asupritorilor lor, pe căi paşnice sau violente. Ei găsesc mijlocul de a-şi procura arme şi de a le folosi.

J.F. – Din nefericire nu numai cei oprimaţi fac asta.

M. – Bineînţeles, oamenii nu sunt perfecţi şi nu pun totdeauna în practică principiile budiste, nici măcar într-o ţară budistă. Totuşi, Tibetul era o civilizaţie esenţialmente pacifistă. Numeroşi călători au remarcat „blândeţea budistă" care, după spusele lui André Migot, „nu este o vorbă în vânt, această blândeţe care impregnează totul şi care i-a impresionat pe toţi cei care au trăit într-o ţară budistă. Este o atitudine binevoitoare faţă de toate fiinţele".[5]

J.F. – Există speranţa de a vedea această atitudine adoptată de întreaga umanitate?

M. – Îţi voi da un exemplu. Pe 17 martie 1989, la câteva luni după ce Dalai Lama primise premiul Nobel pentru pace, populaţia din Lhassa a decis să manifesteze pentru independenţa Tibetului, prevăzând foarte bine consecinţele, pentru că Lhassa este înconjurată de garnizoane chineze. S-a întâmplat cu puţin timp înainte de Tien An-men. Au fost aproximativ două sute de morţi. Poliţia a tras în mulţime. Bineînţeles, chinezii au spus: „Nişte agitatori au atacat poliţia. S-au înregistrat răniţi mai ales în rândul forţelor de ordine şi au fost unsprezece morţi în total". Toată lumea i-a crezut. Am organizat atunci o întâlnire aici, în Nepal, între martori care tocmai scăpaseră din Lhassa şi câţiva jurnalişti de la ziare franceze importante, aflaţi în trecere prin Kathmandu. Nu au îndrăznit să dea nimic publicităţii, temându-se ca informaţiile să nu fie prea părtinitoare. Peste două luni au avut loc evenimentele din Tian An-men, iar opt zile mai târziu, chinezii au declarat că nimic nu se întâmplase, că armata nu trăsese etc. Recent chiar,

[5] André Migot, ibidem

guvernul chinez a reafirmat că nu au existat morţi. Retrospectiv, sângele de la Tien An-men vorbea despre sângele din Lhassa. Fuseseră două sute de morţi acolo.

Uimitor a fost atunci faptul că în timpul confruntării tibetanii au pus mâna pe puştile chinezilor, dar, în loc să le folosească împotriva armatei chineze, le-au distrus. Deci chiar şi în focul luptei şi-au amintit spusele lui Dala Lama: „Mai ales fără acte de violenţă care nu fac altceva decât să provoace intensificarea represiunii". Non-violenţa făcea parte din fiinţa lor. Această întâmplare l-a consolat mult pe Dalai Lama. Mesajul său fusese înţeles. Altă dată, un bătrân călugăr, care petrecuse douăzeci de ani în închisorile chineze, a venit să-l vadă pe Dalai Lama în India. Dalai Lama l-a întrebat dacă s-a temut în timpul îndelungatei sale încarcerări în faţa torturilor şi a tentativelor de spălare a creierului. Călugărul i-a răspuns: „Cel mai mult mi-a fost frică să nu-mi pierd dragostea şi mila faţă de cei care mă torturau".

J.F. – Aceste exemple arată, într-adevăr, că budismul nu admite recursul la violenţă, nici pentru a-şi impune punctul de vedere, nici pentru a se apăra în mod eficace. În schimb, marile religii pe care le cunoaştem au întors de prea multe ori spatele propriului ideal. Creştinismul, de exemplu, este şi el bazat pe non-violenţă. Nu a spus oare Hristos „Celui care te loveşte întoarce-i şi obrazul celălalt" şi „Iubeşte-ţi aproapele!"? Cu toate acestea, biserica n-a ezitat să-i extermine pe cei care au refuzat să se convertească la creştinism sau pe ereticii care au îndrăznit să răspândească teorii diferite de ale Papei, nici să se amestece în probleme ştiinţifice din care nu înţelegea nimic, cum s-a întâmplat pe vremea când Galilei se întreba dacă pământul se învârte sau nu în jurul axei

sale. Astfel, capacitatea omului de a se comporta contrar idealului pe care pretinde a-l urma a fost constantă de-a lungul istoriei. Mă întreb dacă acest fapt nu impietează asupra răspândirii budismului în Occident.

M. – Dimpotrivă, poate că oamenii inspiraţi de budism, care încearcă să trăiască conform acestor principii de toleranţă îşi atrag simpatia în Occident. În orice caz, trebuie să facem mai întâi pace cu noi înşine – dezarmarea interioară – apoi pace în familie, în comunitate, în sfârşit, la nivel naţional şi dincolo de acesta. Exprimând aceste idei, Dalai Lama speră să ajute oamenii să-şi redescopere propriile tradiţii spirituale. Suntem deci departe de o atitudine misionară. Reapariţia extremismului religios, a integrismului, se datorează, fără îndoială, sentimentului că valorile tradiţionale lipsesc acut epocii noastre. Acest sentiment însă nu trebuie să conducă la respingerea brutală a celor rătăciţi, care nu mai au repere spirituale. O asemenea reacţie este lipsită de înţelepciune şi chiar de bun-simţ, pentru că trebuie să luăm oamenii aşa cum sunt, acolo unde sunt, să-i ajutăm să aprecieze valorile esenţiale ale existenţei şi nicidecum să-i exterminăm.

Spiritualitate religioasă şi spiritualitate laică

JEAN-FRANÇOIS – Dată fiind actuala răspândire a budismului în Occident, iese la iveală într-o manieră deosebit de concretă un aspect interesant al realităţii contemporane. Este vorba despre raporturile dintre budism şi anumite texte filozofice ale noii generaţii. L-am citat deja pe Luc Ferry. Aş vrea, de asemenea, să-l citez pe André Compte-Sponville care a publicat, acum doi ani, o carte intitulată *Mic tratat al marilor virtuţi*. Este o serie de sfaturi ce ţin de înţelepciunea practică, înrudite cu ceea ce noi în Franţa numim tradiţia moraliştilor. Autorul formulează observaţii asupra comportamentului uman, asupra psihologiei omului şi, fără a se teme de banal, dă sfaturi practice privind desfăşurarea cotidiană a vieţii umane. Este un fel de revoluţie în gândirea acestui sfârşit de secol al XX-lea, pentru că moraliştii au fost întotdeauna profund dispreţuiţi de filozofii de meserie, care nu au văzut la ei decât o înşiruire de mici sfaturi cu caracter anecdotic şi pur psihologic. Marii întemeietori de sisteme care au dominat filozofia în tinereţea mea, i-au exilat pe marii moralişti în literatura mondenă: este vorba, spuneau ei, despre remarci discontinue, despre observaţii

empirice şi arbitrare, ce nu permit nici o sistematizare. Or, acum putem vedea că, deşi publicul este încă interesat de cărţile de „filozofie", el se orientează către lucrări care revin la aceste vechi reţete moraliste, care dau sfaturi, cu multă umilinţă şi simţ practic, privind modul de funcţionare cotidiană a animalului uman.

Cel mai original dintre moraliştii moderni, E. M. Cioran, şi el un prodigios artist şi maestru al stilului, a rămas un autor secundar timp de patruzeci de ani, cu doar două sau trei mii de cititori. Apoi brusc, către 1985, toată lumea a început să îl citeze. Adaug aici că este simptomatic faptul că lucrarea lui Comte-Sponville a avut un imens succes în Franţa. Asta indică nevoia publicului de principii îndrumătoare, care să-i spună cum să trăiască, cum să redescopere arta de a trăi, cum să-şi conducă existenţa. Sunt întrebări cărora filozofia noastră nu le mai răspundea de mult timp. Şi Comte-Sponville face referiri destul de frecvente la budism, în special în fraza următoare, care este interesantă pentru că stabileşte o paralelă, un contrast între budism şi creştinism în ceea ce priveşte compasiunea şi milostenia. Citez: „Compasiunea este marea virtute a Orientului budist. Ştim despre milostenie că este marea virtute a Occidentului creştin. Trebuie să alegem? De ce, câtă vreme cele două nu se exclud reciproc? Dacă ar trebui totuşi să alegem, am putea spune astfel: milostenia ar fi cu siguranţă de preferat, dacă am fi capabili de ea. Dar compasiunea este mai accesibilă, îi seamănă prin blândeţe şi ne poate conduce spre milostenie. Sau, cu alte cuvinte, mesajul de iubire al lui Hristos este mai înălţător, dar lecţia de compasiune a lui Buddha este mai realistă". Remarc aici două lucruri. Comte-Sponville procedează foarte bine spunând despre milă că este marea virtute a

creştinătăţii, „cel puţin la nivelul vorbelor", din moment ce această milă creştină s-a manifestat adesea prin exterminarea indienilor din America, prin arderea ereticilor pe rug în timpul Inchiziţiei sau chiar prin persecutarea evreilor şi a protestanţilor. Şi cea de-a doua observaţie: deşi recunoaşte meritele conceptului budist de compasiune, către sfârşitul cugetării sale, Comte-Sponville pare a da de înţeles că este totuşi o versiune puţin inferioară conceptului de milă creştină.

MATTHIEU – Mai întâi, câteva cuvinte despre primul aspect al întrebării tale. De ce această creştere a interesului pentru cărţile cu sfaturi ce ţin de înţelepciunea practică? Poate pentru a compensa faptul că a deveni un om mai bun este în zilele noastre o preocupare aproape străină sistemului nostru de educaţie. Educaţia modernă, laică prin excelenţă, are ca principale scopuri dezvoltarea intelectului şi acumularea de cunoştinţe.

J.F. – De altfel, nici aici reuşita nu este perfectă.

M. – Inteligenţa este o armă cu două tăişuri. Ea poate face şi bine şi rău, poate fi folosită pentru a crea, dar şi pentru a distruge. În trecut, religiile îi învăţau pe oameni – atunci când nu îşi trădau idealurile – să devină mai buni, să practice iubirea faţă de aproape, bunătatea, corectitudinea, generozitatea, mărinimia... Dacă acum s-ar cere ca asemenea virtuţi să fie învăţate la şcoală, s-ar stârni proteste generale. Vi s-ar spune că astfel de preocupări ţin de căutările personale, că insuflarea acestor valori este rolul părinţilor. Or, în rândul acestor noi generaţii, cea a actualilor părinţi a trecut şi ea prin şcoli unde nu i s-a transmis nimic de genul acesta, astfel încât puţini dintre ei au avut parte de o educaţie religioasă sau de o căutare spirituală. Se merge chiar până la a se spune că iubirea şi

compasiunea ţin de religie. Dalai Lama afirmă adesea că de religie ne putem lipsi, dar de iubire şi de compasiune nu. El distinge bucuros între spiritualitatea religioasă şi cea laică, cea din urmă vizând pur şi simplu să ne facă oameni mai buni, să dezvolte facultăţile umane de care toţi dispunem, fie că suntem credincioşi sau nu. În absenţa oricărui tip de spiritualitate, nimeni şi nimic, poate doar lecturile întâmplătoare, nu mai arată adolescenţilor care sunt aceste valori umane şi cum să le dezvolte. Este deci reconfortant să constatăm această revenire a interesului.

J.F. – Sunt mulţumit că ai menţionat această formulare a lui Dalai Lama cu privire la „spiritualitatea laică" pentru că vroiam să-ţi răspund că, după părerea mea, laicitatea nu se opune educaţiei morale. Laicitatea înseamnă neutralitatea unui învăţământ care nu se supune nici unei dogme, fie ea religioasă sau politică. Aceasta nu exclude, ba dimpotrivă, chiar cere o formare morală centrată pe respectul legii şi al semenilor, pe contactul social şi corecta exercitare a libertăţilor, pe scurt, ceea ce Montesquieu numea virtutea republicană. În ultima vreme, noţiunea de laicitate a fost denaturată. Dar ce este compasiunea budistă prin comparaţie cu mila creştină?

M. – Noţiunea de compasiune reflectă în mod tipic dificultatea transpunerii de idei orientale în termeni occidentali. În Occident, cuvântul compasiune evocă uneori o noţiune de milă condescendentă, de compătimire, care presupune o distanţare de cel care suferă. Dar în tibetană, *nyingje*, pe care îl traducem prin „compasiune", înseamnă „stăpânul inimii", adică cel care trebuie să domnească asupra gândurilor noastre. Conform budismului, compasiunea este dorinţa

de a îndepărta orice formă de suferinţă şi mai ales cauzele ei – ignoranţa, ura, dorinţa de posesiune etc. Deci această compasiune se referă, pe de o parte, la fiinţele care suferă şi, pe de altă parte, la cunoaştere.

J.F. – Tu asemuieşti compasiunea cu mila?

M. – Mila este o manifestare a compasiunii. Bineînţeles, practicarea milosteniei este una din virtuţile cardinale ale budismului. Distingem mai multe forme de a dărui, darul material – hrană, bani, îmbrăcăminte – darul „protecţiei împotriva fricii", care constă în a-i proteja pe cei aflaţi în pericol, în a salva viaţa altor fiinţe şi, în sfârşit, darul învăţăturii, care înzestrează fiinţele cu mijloacele de a se elibera de tirania ignoranţei. Aceste diferite forme de a dărui sunt constant practicate în societăţile budiste şi se întâmplă ca binefăcătorii să împartă tot ce au celor nevoiaşi. În istoria Tibetului există numeroase cazuri în care persoane conduse de acest ideal de milostenie şi-au dat viaţa pentru a-i salva pe alţii. Este ceea ce corespunde milei creştine. Iar pentru a eradica pe termen lung suferinţa trebuie să reflectăm mai întâi la originea ei. Devenim atunci conştienţi că ignoranţa este cea care provoacă războaiele, setea de răzbunare, obsesia şi tot ce produce suferinţa umană.

J.F. – Care este diferenţa între compasiune şi iubire?

M. – Iubirea este complementul obligatoriu al compasiunii. Aceasta nu poate să trăiască fără iubire, cu atât mai puţin să se dezvolte în absenţa iubirii, al cărei scop este ca toate fiinţele să descopere fericirea şi sursele ei. Prin iubire înţelegem aici o iubire necondiţionată, totală, pentru toate fiinţele, fără deosebire. Iubirea dintre bărbat şi femeie, iubirea pentru rude şi pentru prieteni este adesea posesivă,

exclusivă, limitată, amestecată cu sentimente egoiste. De la ea aşteptăm cel puţin tot atât cât dăm. O astfel de iubire poate părea profundă, dar piere de îndată ce nu mai este pe măsura aşteptărilor noastre. Mai mult, iubirea pentru cei apropiaţi nouă este însoţită adesea de un sentiment de respingere, de animozitate chiar faţă de „străini", de cei care ar putea constitui o ameninţare pentru noi şi pentru cei pe care îi iubim. Adevărata iubire, adevărata compasiune îi poate cuprinde şi pe duşmanii noştri, în timp ce iubirea viciată de ataşament nu se poate adresa cuiva pe care îl considerăm duşman.

J.F. – Deci noţiunea de iubire este importantă şi în budism, nu numai în creştinism?

M. – Este însăşi rădăcina căii spirituale. Dar iubirea adevărată nu poate fi polarizată, limitată la una sau câteva fiinţe, ea nu se poate manifesta ca parţialitate. În plus trebuie să fie complet dezinteresată, să nu aştepte nimic în schimb. Una dintre principalele teme de meditaţie arată astfel: începem prin a ne gândi la o persoană pe care o iubim profund şi lăsăm acest sentiment de iubire generoasă să ne invadeze spiritul; apoi îndepărtăm aceste limitări şi extindem iubirea asupra fiinţelor faţă de care avem sentimente neutre; în final îi cuprindem în iubirea noastră pe toţi cei pe care îi considerăm duşmani. Aceasta este iubirea adevărată. A şti că cineva ne vrea răul nu poate afecta adevărata noastră compasiune, căci ea se bazează pe înţelegerea faptului că acest „duşman", ca şi noi, aspiră la fericire şi se teme de suferinţă.

J.F. – Atunci care este diferenţa dintre compasiunea budistă şi mila creştină?

M. – Iubirea de aproape, aşa cum este descrisă în *Scripturi*, corespunde întru totul iubirii şi compasiunii budiste. De altfel, la nivel teoretic, este comună tuturor

religiilor. În budism asociem iubirea şi compasiunea altor două virtuţi. Una constă în a te bucura de calităţile şi de fericirea celor din jur şi în a dori ca această fericire să dureze şi să crească: bucuria în faţa fericirii altuia este antidotul invidiei. Cealaltă este imparţialitatea, seninătatea: să oferim iubirea, compasiunea şi bunăvoinţa atât celor dragi, cât şi străinilor sau duşmanilor noştri. Dacă punem în balanţă binele nostru cu cel al unui număr infinit de fiinţe, este clar că primul nu are decât o importanţă neglijabilă în comparaţie cu cel de-al doilea. În plus, trebuie să ne dăm seama că bucuria şi suferinţa noastră sunt strâns legate de bucuria şi suferinţa celor din jur. Putem constata în viaţa de zi cu zi diferenţa care există între cei care sunt preocupaţi numai de ei înşişi şi cei al căror spirit este mereu atent la ceilalţi. Primii sunt mereu stingheriţi şi nemulţumiţi. Îngustimea spiritului lor dăunează relaţiilor cu cei din jur de la care, de altfel, le este greu să obţină ceva. Bat mereu la uşi închise. În schimb, cel – sau cea – care are un spirit deschis, prea puţin preocupat de propria persoană, este mereu receptiv la nevoile celor din jur. El se bucură de o asemenea forţă sufletească încât propriile probleme nu îl afectează deloc, iar ceilalţi îi acordă atenţie, fără ca el să şi-o dorească în mod special.

În sfârşit, după cum spuneam, iubirea şi compasiunea budistă sunt inseparabile de înţelepciune, adică de cunoaşterea naturii lucrurilor, şi vizează eliberarea celorlalţi de ignoranţă, principala cauză a nefericirii lor. Întreaga forţă a compasiunii este dată de această înţelepciune, de această înţelegere.

J.F. – N-am putea obiecta însă că toate acestea nu sunt foarte concrete? În zilele noastre există preocuparea pentru ceea ce numim probleme sociale,

inegalităţi, delincvenţă, droguri, avort, pedeapsa capitală. Excluzând însă pedeapsa cu moartea, prin definiţie ireparabilă, delincvenţii trebuie încarceraţi sau reeducaţi? Şi problemele pe care le ridicai mai devreme cu privire la educaţie: trebuie să fie ea coercitivă sau bazată exclusiv pe aspiraţiile elevului?

M. – Problema educaţiei este dacă elevului trebuie să i se predea ceea ce doreşte să audă sau ceea ce are cu adevărat nevoie să audă. Primul caz este o soluţie uşoară, cel de-al doilea - o atitudine responsabilă.

J.F. – Întreb, în sfârşit, de toate problemele protecţiei sociale, cele legate de şomaj, violenţă, integrarea emigranţilor, conflictele interrasiale din marile societăţi moderne. Şi-a pus budismul întrebări cu privire la aceste probleme şi dacă da, a găsit răspunsuri?

M. – Societatea occidentală are mai multe mijloace de a atenua suferinţele produse de condiţiile exterioare, dar îi lipsesc mijloacele de construire a fericirii interioare. După cum îi lipsesc şi punctele de reper în privinţa problemelor concrete ale existenţei şi societăţii, dat fiind că principiile spirituale răspândesc din ce în ce mai puţină lumină. În 1993 l-am însoţit pe Dalai Lama ca interpret într-o vizită de trei săptămâni în Franţa şi am fost foarte uimit de primirea pe care i-au făcut-o studenţii. În universităţi a avut parte de primirea cea mai entuziastă. Ne aflam la Grenoble, în luna decembrie, la opt seara. Era frig. Amfiteatrul era arhiplin, iar afară trei sau patru mii de persoane stăteau în picioare, în frig, privindu-l pe Dalai Lama pe un ecran uriaş şi ascultându-i învăţătura. La Bordeaux, acelaşi fenomen: amfiteatrul plin şi mii de tineri afară. Uimitoare această efervescenţă, acest entuziasm care anima jocul de întrebări şi răspunsuri la care Dalai Lama consimţise. A vorbit timp

de douăzeci de minute; apoi s-au revărsat tot felul de întrebări – pedeapsa capitală, avortul, controlul naşterilor, violenţa, iubirea etc. Păreau să-şi fi găsit în sfârşit un interlocutor.

J.F. – Şi care au fost răspunsurile?

M. – Cu privire la controlul naşterilor, Dalai Lama spune că viaţa este bunul cel mai de preţ pe care îl avem. Fiecare viaţă este extrem de preţioasă; ea este asemenea navei ce ne ajută să avansăm spre cunoaştere. Când aceste preţioase vieţi devin însă prea numeroase, atunci constituie o problemă a umanităţii, în general, pentru că resursele Terrei nu permit miliardelor de oameni să ducă o existenţă decentă. Singura soluţie este deci stoparea creşterii demografice prin controlul naşterilor. Dalai Lama recomandă un control al naşterilor „non-violent", adică folosirea tuturor mijloacelor contraceptive disponibile.

J.F. – O prevenire a naşterilor?

M. – Evitarea non-violentă a natalităţii excesive, pe toate căile.

J.F. – Atitudine defavorabilă avortului însă.

M. – Budismul defineşte uciderea ca actul „de a lua viaţa unei fiinţe vii sau a unei fiinţe vii în formare". Este consecinţa logică a ideii de renaştere, pentru că, încă din momentul conceperii, conştiinţa, provenind dintr-o viaţă anterioară, este deja prezentă, chiar dacă se află într-o formă primitivă, aproape indecelabilă. În anumite cazuri, când viaţa mamei este în pericol, spre exemplu, sau când se ştie că pruncul se va naşte cu malformaţii grave, avortul poate fi justificat; el nu poate fi însă acceptat din simple motive de comoditate personală, care ţin de egoism – părinţii nu şi-au luat măsuri de precauţie, iar naşterea unui copil îi încurcă. Pentru a evita avortul trebuie dezvoltate mijloace de contracepţie eficiente. Acest

răspuns a părut pe placul asistenţei. Apoi a adăugat o butadă: „Cel mai bun mijloc de a controla expansiunea demografică este să fie mai mulţi călugări şi călugăriţe". Ceea ce, bineînţeles, a făcut asistenţa să râdă.

J.F. – Adaug că argumentul suprapopulării nu mai este valabil în ţările dezvoltate, unde natalitatea în scădere a ajuns sub pragul de înnoire a populaţiei. Singurul argument de discutat este cel al libertăţii personale, al libertăţii de a alege. Dacă evocăm o altă problemă a societăţii, pedeapsa cu moartea, constatăm că ea este reglementată în majoritatea societăţilor moderne occidentale. Aproape nici o ţară nu mai permite pedeapsa cu moartea. Chiar în Statele Unite au mai rămas doar câteva state care o menţin, şi mai sunt câteva care tocmai au reintrodus-o. Rămân, în general, combaterea delincvenţei, combaterea crimei organizate. Nu putem miza numai pe non-violenţă în faţa crimei organizate. Cum ne putem apăra contra mafiei dacă nu folosim violenţa, dacă nu închidem criminalii, dacă nu le anihilăm posibilitatea de a mai face rău?

M. – Non-violenţa nu are nimic în comun cu slăbiciunea. Scopul este de a reduce cu orice preţ suferinţa celor din jur. Neutralizarea criminalilor prin mijloace adecvate este deci necesară. Dar asta nu justifică răzbunarea, nici pedepsele inspirate de ură şi cruzime. În comparaţie cu închisoarea pe viaţă, care împiedică un criminal să mai facă rău, pedeapsa cu moartea pare într-adevăr un act de răzbunare. Iată ce spune Dalai Lama în *Pământul zeilor şi nefericirea oamenilor*[1]: „A condamna un om la moarte este un act grav. Este pur şi simplu vorba despre eliminarea unei fiinţe umane. Este important ca individul în cauză să-şi

[1] Giles Van Krasdof, Editura J.C. Lattès, 1995 [n.a.]

continue viaţa pentru a avea posibilitatea să se schimbe, să-şi modifice comportamentul. Sunt convins că până şi pentru criminalii cei mai periculoşi există o şansă de transformare şi de îmbunătăţire. Permiţându-i să trăiască, această persoană va avea şansa de a realiza schimbarea, aceea care stă în puterea tuturor".

J.F. – Recent, în 1996, în statul Arkansas din Statele Unite a fost executat un deţinut la doisprezece ani de la condamnarea sa. Între timp realizase grozăvia crimei sale şi dorea să-şi consacre restul vieţii ajutorării altora, încercând să îndrepte răul făcut. În timpul detenţiei făcuse, de asemenea, legământul monastic. A reuşit să vorbească prin telefon la un post de radio local, unde a declarat: „Am devenit un alt om. Acceptaţi-mi mântuirea. Nu mă ucideţi. Vrem să credem că trăim într-o societate umană. Deşi nu pare. Ar fi mai bine ca guvernul să considere în mod oficial pedeapsa cu moartea o răzbunare. Este clar că pedeapsa capitală nu îndeplineşte funcţia de sancţiune exemplară care să scadă eficient nivelul criminalităţii". Şi a întrebat: „De ce executaţi întotdeauna condamnaţii pe ascuns, în miezul nopţii? Dacă actul pe care îl comiteţi nu ar fi inuman, dacă nu vă simţiţi vinovaţi, de ce nu ne executaţi în plină zi, în faţa camerelor de televiziune?" Guvernatorul Arkansas-ului, un fost pastor, i-a refuzat graţierea şi a devansat data execuţiei cu o lună pentru a evita alte situaţii în care condamnatul ar fi putut să vorbească.

J.F. – Există, cred eu, un acord destul de general în privinţa acestui subiect. Statele Unite sunt singura mare societate democratică în care pedeapsa cu moartea este menţinută, chiar dacă este vorba despre un număr mic din statele sale. Asta dă naştere multor contestaţii în zilele noaste. Cred că în curând va

dispărea. De altfel, în anii şaptezeci, pedeapsa cu moartea a fost „suspendată" timp de câţiva ani în toată America, printr-o hotărâre a Curţii Supreme. Tot Curtea Supremă a autorizat-o apoi din nou în câteva state americane. În Europa ea practic a dispărut. Astăzi pedeapsa cu moartea nu mai există decât în state totalitare precum China, în câteva state africane, în Malaezia, Singapore, evident în Irak, în Iran...

M. – China, o sută de execuţii pe zi... În plus, închisorile vând adesea pe piaţa neagră a spitalelor din Hong Kong organele celor executaţi şi pun familiile să plătească preţul glonţului folosit la execuţie.

J.F. – China, o sută de execuţii pe zi. În aproape toate statele de drept problema pedepsei cu moartea a fost însă rezolvată. Rămâne, în schimb, dezbaterea asupra prevenirii şi pedepsirii crimei. Nu putem privi tot timpul numai din punctul de vedere al celui care comite crima. Trebuie să avem şi perspectiva victimei, pentru a proteja, pe cât posibil, oamenii de recidivişti. Este în special cazul protejării societăţii împotriva grupărilor teroriste şi împotriva crimei organizate. În această privinţă este destul de greu de imaginat soluţii non-violente.

M. – Nu se pune problema să ne îngrijim, anormal şi nerealist, mai mult de criminal decât de victimă. Scopul este, într-adevăr, să împiedicăm o fiinţă răufăcătoare să comită un nou rău.

J.F. – Cu atât mai mult când avem de-a face cu o organizaţie de răufăcători.

M. – Scopul non-violenţei este tocmai acela de a diminua violenţa. Nu este un demers pasiv. Este deci crucial să evaluăm suferinţa produsă. Cea mai bună soluţie ar fi neutralizarea, într-un fel sau altul, a răufăcătorilor, fără a recurge la violenţă. Cu ocazia unei

reuniuni a laureaţilor Premiului Memoriei de la Sorbona, cineva din auditoriu l-a întrebat pe Dalai Lama: „Vom avea în Tibet un proces precum cel de la Nuremberg, dacă această ţară îşi va recăpăta libertatea?" Dalai Lama a răspuns că probabil nu va avea loc, iar dacă ar exista unul, scopul său ar fi să dezvăluie ororile comise în Tibet, unde mai mult de un milion de persoane au murit ca urmare a ocupaţiei chineze. Dar în nici un caz nu vor exista acte de răzbunare împotriva tibetanilor care au colaborat cu chinezii. Dalai Lama a dat următorul exemplu: dacă un câine muşcă pe toată lumea, atunci trebuie neutralizat; îi punem o botniţă şi, dacă rămâne periculos, îl izolăm până la moartea sa. Iar la bătrâneţe, când moţăie liniştit în colţul lui, fără dinţi, nu-i vom tragem un glonţ în cap pentru că a muşcat cincisprezece persoane acum zece ani.

J.F. – Nu atât problema procesului de la Nuremberg se pune, de fapt, căci el are o imensă valoare pedagogică, ci problema execuţiei vinovaţilor de la Nuremberg. Atunci, majoritatea au fost executaţi. Acum se desfăşoară la Haga un alt proces care judecă criminalii de război din Bosnia. Cred că nici unul dintre criminali nu va fi condamnat la moarte sau executat, lucru imposibil, de fapt, conform legislaţiei ţărilor în cauză. Această atitudine este în perfectă conformitate cu cea exprimată de Dalai Lama.

M. – Dalai Lama a folosit o formulare foarte percutantă în engleză: „We must forgive, but not forget", adică „Trebuie să iertăm, dar să nu uităm".

J.F. – Da... să nu uităm. Dar acest raţionament are aplicabilitate la nivel individual. Or, în ziua de astăzi criminalitatea este mai ales organizată. Este o criminalitate politică, sunt terorişti precum E.T.A.

militară, sau I.R.A., sau separatiştii sikiţi de acum câţiva ani din India. Există, de asemenea, criminalitatea organizată a mafiei, cea italiană, rusească, chineză sau cea columbiană. Este vorba despre bande care, din interes sau din fanatism ideologic consideră că au dreptul să ucidă. Nu putem deci sancţiona cutare sau cutare persoană. Când Toto Rina, capul mafiei siciliene, a fost arestat la Palermo – un mare succes pentru poliţia italiană – cât ai clipi un altul i-a luat locul în fruntea mafiei siciliene. Deci adevăratul adversar este organizaţia şi nu un individ anume. Dar iată că se întâmplă ca societatea să aibă tendinţa de a produce noi şi noi asociaţii de răufăcători al căror scop este câştigul sau influenţa politică, sau amândouă. Şi societatea nu are nici un alt mijloc de a se apăra împotriva lor decât folosirea violenţei. Este o violenţă defensivă.

M. – La urma urmei, crima organizată nu este decât o grupare de infractori. A pune criminalii în imposibilitatea de a mai face rău nu înseamnă decât ocultarea momentană a răului, suprimarea simptomelor. Dar dacă vrem să remediem cauzele, trebuie să transformăm chiar individul, să-l ajutăm să se schimbe.

Unde se naşte violenţa?

JEAN-FRANCOIS – Subiectul despre care am vorbit ne trimite spre o problemă metafizică - dacă mafia poate conduce spre o problemă metafizică - anume problema Răului. Aş vrea să aflu poziţia budismului faţă de acest subiect, căci în Occident marile religii şi marile filozofii acceptă să discute problema Răului. Adică acceptă că Răul în sine există. Este una dintre marile probleme ale metafizicii şi ale moralei, atât în marile religii cât şi în marile filozofii, cu deosebire în creştinism unde noţiunea de Rău este legată de noţiunea de păcat originar. În marile filozofii - să luăm ca exemplu filozofiile clasice, cartezianismul, Leibnitz - eventualitatea răului este o problemă angoasantă pentru aceşti filozofi, creştini în acelaşi timp, ale căror sisteme filozofice pornesc de la premisa existenţei unei divinităţi, a unui Dumnezeu atotputernic, identificat cu inteligenţa supremă şi bunătatea nesfârşită. Cum poate el să permită răul? Este o problemă care nu a putut fi rezolvată în termenii şi în contextul metafizic în care a fost pusă. Toate soluţiile propuse pentru a depăşi această contradicţie sunt doar aparent valabile. Budismul admite existenţa Răului în sine?

MATTHIEU – Este o întrebare importantă. Natura lui Buddha se găseşte în orice fiinţă, aşa cum uleiul se află în seminţele de susan. Această perfecţiune inerentă tuturor fiinţelor nu cere decât să fie exprimată sau actualizată, cu condiţia să îndepărtăm vălurile ignoranţei şi ale emoţiilor perturbatoare formate sub influenţa acestei ignoranţe. Natura esenţială a omului este deci perfectă, numai că omul cedează foarte uşor şi se înscrie în tipare negative de gândire, concretizate apoi în cuvinte şi acţiuni dăunătoare. Prin urmare, nu putem spune că omul este bun asemenea „bunului sălbatic" al lui Rousseau, căci dacă permitem fiinţelor comune să se manifeste în sălbăticie, atunci rareori părţile bune vor ieşi la suprafaţă. Bunătatea lor esenţială nu se manifestă decât atunci când şi-au actualizat natura profundă.

J.F. – Deci nu a existat, ca în creştinism, o cădere originală în păcat?

M. – Nu a existat nici cădere, nici păcat, ci pur şi simplu o uitare a naturii noastre originale, o adormire, o amnezie. Şi o dată uitată această natură, apare distincţia între sine şi ceilalţi, cu toate tendinţele legate de atracţie şi repulsie, apare egocentrismul, iar împreună dau naştere emoţiilor negative şi suferinţei.

J.F. – De unde vin ele? Dacă omul este bun prin natura sa, cum s-au format aceste tendinţe negative?

M. – De fapt, emoţiile şi suferinţa nu s-au „produs" niciodată, pentru că nimic din toate acestea nu are o existenţă solidă, iar atunci când atingem starea de Iluminare este ca şi cum ne-am trezi dintr-un vis urât. Ignoranţa nu a existat niciodată cu adevărat. O fiinţă iluminată precum Buddha vede ignoranţa fiinţelor aşa cum cineva ar citi gândurile unui om adormit, pradă unui coşmar: el cunoaşte natura coşmarului şi nu se lasă înşelat de el.

J.F. – Frumoase imagini! Dar chiar dacă răul nu este decât o aparență, el ne chinuie totuși. Asta nu face decât să deplaseze problema. Dacă totul este cu desăvârșire bun în realitate, cum poate să apară Răul?

M. – Este bine spus „să apară", pentru că Răul nu are o existență proprie. Dacă vom confunda o sfoară cu un șarpe, șarpele nu există niciodată cu adevărat. Deci greșeala nu are decât o formă de existență pur negativă, ea nu are existență proprie. Și asta pentru că natura ultimă a ignoranței este conștiința că ignoranța poate fi risipită. Putem spăla o pepită, dar nu putem albi o bucată de cărbune.

J.F. – Chiar dacă formularea nu este identică celei din creștinism sau din metafizicile clasice ale secolului al XVII-lea și începutului de secolul al XVIII-lea, problema este cam aceeași. Filozofii noștri occidentali se străduiesc să explice cum un Dumnezeu care nu este decât bunătate a putut permite existența Răului în natură. În zadar spunem că Răul nu este decât o iluzie, că el nu se manifestă decât într-o situație dată, că nu are cu adevărat o existență în sine, acesta nu este un răspuns satisfăcător.

M. – Cine nu este conștient de adevărata natură a lucrurilor se atașează de aparența lor. Dualitatea sine - restul lumii, frumos - urât, plăcut - neplăcut etc. se dezvoltă și declanșează o înlănțuire de factori mentali perturbatori. Ignoranța apare astfel asemenea unui văl care îl face pe om să își uite adevărata natură, determinându-l să acționeze împotriva naturii sale profunde. Este asemenea unei devieri, un miraj care atrage spiritul spre ceea ce îi face rău, lui și celor din jur.

J.F. – Dar de ce apar acești factori negativi, acești „agenți ai răului",? Dacă în om există o bunătate fundamentală, ei nu ar trebui să se poată manifesta.

M. – Ignoranţa este o „posibilitate" şi chiar prin asta este chemată să se exprime. Ignoranţa apare în sânul cunoaşterii, dar nu aparţine naturii ultime a cunoaştere. Natura sa este iluzorie. De fapt, în momentul realizării cunoaşterii, în realitate nu se întâmplă nimic. Este un subiect foarte greu de tratat în câteva cuvinte. Pentru a folosi termeni mai simpli, ignoranţa este sinonimă desconsiderării accidentale, o uitare subită care nu schimbă cu nimic natura ultimă a spiritului, dar care creează un şir de iluzii, aşa cum un coşmar nu anulează faptul că suntem întinşi confortabil în pat, dar ne provoacă o mare suferinţă mentală. Această explicaţie, chiar dacă poate părea forţată, ne trimite totuşi cu gândul la un fapt ce ţine de experienţa contemplativă. Cel care se trezeşte din somn nu are nevoie de nici un fel de explicaţii pentru a înţelege natura iluzorie a visului său.

J.F. – Dar aceste evenimente inexistente nu l-au împiedicat să sufere mai puţin?

M. – Într-adevăr, chiar şi în vis suferinţa este tot suferinţă pentru cel care o trăieşte, iar natura sa iluzorie nu diminuează deloc necesitatea de a o vindeca. Asta face necesară calea spirituală. Cât priveşte apariţia suferinţei, ea este guvernată de legile cauzei şi efectului: rezultatele actelor noastre, ale cuvintelor şi gândurilor noastre. Dar, în ultimă instanţă, un singur lucru rămâne valabil: perfecţiunea inerentă. Aurul nu se schimbă niciodată, chiar dacă este îngropat în pământ, soarele străluceşte fără încetare, chiar dacă este ascuns de nori.

J.F. – În sfârşit, fie..., deşi răspunsul nu mă mulţumeşte. Seamănă oarecum cu răspunsul lui Leibnitz pentru a rezolva antinomia dintre o lume în care Răul există şi creatorul său, care este o divinitate

fundamental bună. Recurgem la subterfugii pentru a explica faptul că apariţia Răului în lume nu i se datorează lui Dumnezeu însuşi, ci este rezultatul a tot felul de factori aleatori. Dar din două una: ori este atotputernic, şi atunci este responsabil de existenţa Răului, ori nu este atotputernic, şi atunci nu mai este Dumnezeu!

M. – Este chiar unul dintre raţionamentele folosite de budism pentru a combate ideea unui creator atotputernic.

J.F. – Leibnitz, cu imaginaţia sa metafizică absolut inepuizabilă, a elaborat celebra teorie a celei mai bune dintre lumile posibile, pe care Voltaire a ironizat-o în *Candide*. Voltaire pune în scenă Candide şi Pangloss, filozoful leibnitzian. Printre ruinele Lisabonei, tocmai distrusă de un cutremur, în timp ce victimele gem sub dărâmăturile fumegânde, maestrul îi explică discipolului său că noi trăim în cea mai bună dintre lumile posibile. Este o ilustrare ironică, dar frapantă, a ceea ce este, de fapt, o problemă de nerezolvat. În celebra sa teorie, Mani afirma existenţa în lume a două puteri autonome şi distincte, principiul Binelui şi principiul Răului. Teoria sa a dat naştere doctrinei numite maniheism, combătută şi condamnată ca erezie de către Biserică şi, recuzată, în general, de filozofi, în special de către Immanuel Kant. Este una dintre problemele metafizice cel mai greu de rezolvat, chiar şi la nivel verbal. În orice caz, ceea ce distinge budismul de creştinism este respingerea ideii de păcat, în special cea de păcat originar.

M. – Marea „virtute" a greşelii, a păcatului este că nu are existenţă reală. De aici rezultă că nu există act negativ sau gând negativ care să nu poată fi risipit, purificat sau îndreptat.

J.F. – Pe de altă parte, Dumnezeu nu poate fi acuzat ca fiind autorul Răului, din moment ce Dumnezeu nu există. Noi înşine suntem responsabili pentru necazurile noastre. Suntem moştenitorii trecutului şi stăpânii viitorului. Nu există „bine" şi „rău" în sine, ci doar gânduri şi fapte care aduc suferinţă sau fericire. În plus, importantă nu este atât problema metafizică a suferinţei sau a răului, cât modalitatea de a le îndepărta. Într-o zi, Buddha a luat un pumn de frunze în mâini şi i-a întrebat pe discipolii săi: „Unde sunt mai multe frunze, în mâinile mele sau în pădure?" Discipolii i-au răspuns că mai multe frunze sunt cu siguranţă în pădure. Buddha a continuat „La fel şi eu am făptuit mai multe lucruri decât am arătat, căci există multe cunoştinţe care nu sunt de nici un folos pentru a pune capăt suferinţei şi pentru a atinge Iluminarea."

J.F. – Dacă omul este „bun", cum se explică atâta violenţă?

M. – Putem înţelege ideea de „natură adevărată" ca o stare de echilibru a fiinţei umane, iar violenţa, ca un dezechilibru. Dovada că violenţa nu se află în natura profundă a omului este că ea provoacă suferinţă atât celui care îi cade victimă, cât şi celui care o provoacă. Aspiraţia lăuntrică a omului este fericirea. Nu spunem oare despre un om stăpânit de ură că „şi-a ieşit din fire", că „nu mai este el însuşi"? Satisfacerea urii prin crimă nu aduce ucigaşului nici un strop de linişte, nici măcar cel mai mic sentiment de împlinire, ci doar, cel mult, o scurtă şi intensă jubilare ce ţine de anormalitate. Dimpotrivă, ucigaşul se trezeşte într-o stare de confuzie profundă, de angoasă, ce îl determină uneori să se sinucidă.

Este, de asemenea, cu putinţă ca omul să devină insensibil la crimă, aşa cum se întâmplă cu acei copii

africani obligaţi de mercenari să execute mai întâi un membru al propriei familii, pentru a distruge în ei orice urmă de sensibilitate şi a-i transforma în ucigaşi implacabili. Unii dintre mercenarii sârbi de la Sarajevo mărturiseau că actul de a ucide devenise atât de natural pentru ei, încât nu se mai vedeau desfăşurând altă activitate. Când erau întrebaţi: „Dacă unul dintre vechii voştri prieteni musulmani v-ar intra în vizor, aţi trage?", ei răspundeau „da". Este evident că pierduseră contactul cu adevărata lor natură. Nu se spune oare despre criminalii înrăiţi că „nu mai au nimic omenesc în ei"? În schimb, atunci când duşmani declaraţi, care s-au urât cu putere vreme îndelungată se împacă, ei simt o imensă uşurare, o mare bucurie, care era, fără îndoială, din regăsirea adevăratei lor naturi.

J.F. – Sunt mai puţin optimist decât tine în privinţa remuşcărilor pe care marii criminali le-ar avea şi care i-ar împinge la sinucidere. Constat că Stalin a murit în patul său, Mao a murit în patul său, Franco a murit în patul său, iar Hitler s-a sinucis pentru că fusese învins şi nicidecum pentru că ar fi avut vreo remuşcare pentru crimele comise. Sunt mâhnit să văd că Saddam Hussein nu s-a sinucis încă şi continuă să împuşte în fiecare zi oameni, să le taie urechile, pentru că asta e ultima modă. Cere să le fie tăiate urechile dezertorilor, iar pe medicii şi chirurgii care refuză să execute ordinul îi spânzură. Din punct de vedere statistic, căinţa suicidară în rândul criminalilor este marginală.

M. – Nu este vorba despre remuşcări, ci despre suferinţă, despre lipsa totală a liniştii interioare. Mao a murit aproape nebun, soţia lui s-a sinucis, Stalin a cerut pe patul de moarte să îi fie asasinată amanta, pentru că nu suporta ca ea să fie cu alţii.

J.F. – Sunt foarte pesimist în ceea ce priveşte eradicarea răului. Cred, contrar părerii lui Rousseau, că omul este rău şi că societatea este cea care îl face bun, atunci când această societate este constituită în baza dreptului. Din când în când, unele tipuri de societăţi reuşesc să facă omul mai puţin rău. De ce? Pentru că răul este iraţional.

M. – Aş spune: împotriva naturii.

J.F. – Dacă ar exista o folosire a violenţei şi o practică a răului pe care le-aş putea defini ca... realiste, ar fi, cu siguranţă, condamnabil în plan moral, dar cel puţin s-ar putea discuta! Prin realist înţeleg situaţia în care oamenii ar folosi răul în interesul lor, conform unui calcul, pentru atingerea unui obiectiv determinat. Ar fi un uz egoist şi cinic al violenţei, dar ar fi raţional. Deja i s-ar limita întrebuinţarea. Mai ales ar fi bazat pe un raţionament, amoral, fără îndoială, dar căruia i s-ar putea opune un altul, şi mai realist.

Din nefericire, constatăm că de cele mai multe ori folosirea violenţei este complet necugetată, trecând dincolo de urmărirea unor scopuri realiste. Cea mai cutremurătoare folosire a violenţei, dacă ne gândim la cele mai recente evenimente din Algeria, din fosta Iugoslavie sau din Ruanda, este cea psihopată. Adevăratul scop al populaţiilor din Iugoslavia ar fi trebuit să fie ajungerea la negocieri realiste. Să luăm cea mai mare parte a războaielor: cei care instigă la război merg dincolo de obiectivele politice şi strategice pe care şi le-ar fi putut fixa la început. Faptul că Hitler voia să recucerească malul stâng al Rinului şi anumite teritorii din Cehoslovacia pe care le considera germane putea trece drept *real-politik*. Dar lansarea lui într-un război total împotriva întregii lumi, exterminarea tuturor sau aproape a tuturor evreilor din Europa,

expediţia nebunească împotriva Uniunii Sovietice, care îi era aliată, toate acestea nu se pot explica decât printr-un comportament suicidar, cum a fost, de altfel, şi comportamentul poporului german. Era clar, chiar la o analiză vag raţională, că această operaţiune nu putea reuşi.

Oamenii care folosesc violenţa o fac de multe ori cu alte scopuri decât cele concrete: după ce Convenţia zdrobise revolta vendeană, când nu mai exista nici o ameninţare militară la frontieră, atunci s-au produs cele mai grave masacre ale populaţiei civile. Istoria chineză conţine nenumărate relatări cu privire la împăraţi sau latifundiari care au pus să fie decapitate zece, cincisprezece sau treizeci de mii de persoane, chiar dacă, din punct de vedere al obiectivelor realiste, nu era de nici folos. O dorinţă pur sadică de a vedea sângele curgând. Revenind la un alt exemplu, dat de Luc Ferry în cartea sa, pentru care, spune el, budismul nu ar avea nici o soluţie este genocidul din Ruanda.

M. – Este evident că budismul nu poate avea nici o soluţie imediată pentru genocidul din Ruanda. Dar ţi-aş atrage atenţia că nimeni nu a putut face nimic împotriva acestui genocid şi că marile politici aşa-zise realiste, Noua Ordine Mondială a puterilor occidentale, nu au reuşit nici să îl prevină, nici să îl oprească.

J.F. – Şi mai frapant este însă că nu îi găsim nici un scop acestui genocid din Ruanda. Dacă un criminal comite o crimă care îi aduce un beneficiu, îl condamn, dar îl înţeleg. Îmi explic actul său prin aviditate, prin dorinţa de putere, printr-un calcul realist. Dar când crima nu are nici un sens, când exterminarea masivă nu este în interesul nimănui şi nu aduce nimic nimănui, atunci suntem obligaţi să luăm în considerare existenţa Răului în sine - sau în om.

M. – Este vorba de pierderea oricărui reper, care survine ca urmare a abaterii de la adevărata noastră natură. Totul devine atunci posibil. Este un fel de confuzie profundă, de amnezie. Ce spui acum confirmă părerea anumitor autori care au studiat acest tip de evenimente de-a lungul istoriei şi au ajuns la concluzia că indivizii unui grup lăsaţi complet liberi, fără nici un element normator - fie el principiu spiritual sau convenţie umană - vor sfârşi prin a se omorî între ei.

J.F. – Cum au demonstrat acest lucru?

M. – Prin exemple precum cele din Bosnia şi Ruanda: din momentul în care este permis să ne omorâm vecinul, ne vom omorî toţi vecinii, chiar dacă ne înţelegeam bine cu ei. Supravieţuitorii revoltei de pe Bounty, uniţi la început într-o luptă comună, s-au omorât între ei pe insula unde se instalaseră. Formarea grupurilor care se elimină unele pe altele avea poate o justificare biologică pe vremea triburilor preistorice, dar această trăsătură de comportament este complet iraţională în societatea noastră actuală.

J.F. – Fiecare pretinde a fi în legitimă apărare pentru a-şi justifica fapta. Şi nici un raţionament nu are impact asupra unor astfel de grupuri de indivizi.

M. – Chiar dacă înclinaţia spre violenţă există, menirea inteligenţei este să o corecteze, să nu cedeze influenţei sale. Căci de unde vine această ură? Dacă mergem chiar la origini, totul a pornit de la un simplu gând.

J.F. – Da. În Ruanda nu este decât ură în stare pură. Pentru a relua exemplul Bosniei, la început toţi au revendicări teritoriale, pe care le consideră justificate de istorie, geografie, ocuparea spaţiului de către propriii membri etc. La început este vorba despre geopolitică clasică, despre care am putea discuta dacă

am avea de a face cu negociatori raţionali. Dar nimeni nu vrea să negocieze. Deci, se luptă. În acest stadiu este încă un război care poate fi numit raţional, războiul conform lui Clausewitz, politica realizată prin alte mijloace. Apoi se ajunge la baia de sânge, complet nejustificată, care nu numai că depăşeşte obiectivul politic fixat, dar îl face de neatins. Măcelul devenind inacceptabil, comunitatea internaţională intervine şi trimite trupe la faţa locului. Cu toate acestea, se declanşează anarhia sângeroasă generalizată, în care croaţii îi omoară pe musulmani, musulmanii pe croaţi, sârbii omoară pe toată lumea şi ani întregi nu reuşim să facem respectat nici un fel de acord de pace. Deci, în realitate, asistăm la autodistrugerea tuturor comunităţilor implicate.

M. – Aş vrea să plasez acest fapt nu la nivelul analizei cauzelor politice şi geografice, ci la cel al proceselor mentale care duc la izbucnirea urii.

J.F. – Şi eu spun că aceste cauze politice şi geografice nu explică nimic, pentru că dacă s-ar fi ţinut cont doar de ele, s-ar fi putut proceda la o soluţionare raţională.

M. – Aici devine interesantă analiza budistă. În ceea ce priveşte revendicările teritoriale sau împărţirea surselor de irigaţie, toate motivele de conflict din lume pornesc de la ideea că „mi se face o nedreptate", urmată de un sentiment de animozitate. Acest gând negativ este o deviaţie de la starea naturală şi, din această cauză, devine o sursă de suferinţă. Este clar deci că trebuie să ne dominăm gândurile înainte ca ele să ne invadeze mintea, aşa cum focul trebuie stins de la primele flăcări, înainte ca toată pădurea să ardă. Este, într-adevăr, foarte uşor să ne îndepărtăm enorm de „bunătatea fundamentală" care se află în noi.

J.F. – Dar cum se face că cel mai adesea ne îndepărtăm de ea în loc să îi rămânem fideli?

M. – Este uşor ca pe un drum de munte să facem un pas greşit şi să alunecăm pe o pantă. Scopul fundamental al unei „discipline" spirituale este de a fi mereu într-o perfectă stare de vigilenţă. Atenţia, prezenţa trează sunt calităţi esenţiale, pe care viaţa spirituală ne ajută să le dezvoltăm. Idealul este de a fi în acelaşi timp perfect senin şi vigilent.

J.F. – Dacă însă eradicarea răului din lume presupune să aşteptăm ca şase miliarde de indivizi să ajungă la această cale spirituală, s-ar putea să avem mult de aşteptat.

M. – Cum spune un vechi proverb oriental: „Cu răbdare se ajunge de la livadă la dulceaţă". De durată sau nu această aşteptare, altă soluţie nu există. Chiar dacă la nivel global suferinţa nu încetează să apară, singurul mod de a o vindeca este transformarea individului. Această transformare se poate extinde de la individ la familia sa, apoi la comunitate şi la întrega societate. Unele societăţi au reuşit în anumite momente ale istoriei lor să stabilească micro-climate de pace. Acest scop poate fi atins atunci când fiecare va oferi ceva, când sensul „responsabilităţii universale" va căpăta amploare.

Înţelepciune, ştiinţă şi politică

MATTHIEU – Ce crezi despre acest citat de Erwin Schrödinger, marele fizician, laureat al premiului Nobel pentru fizică în 1933: „Imaginea lumii înconjurătoare, aşa cum o prezintă ştiinţa, este foarte deficitară. Ea furnizează o mulţime de informaţii factuale, ne structurează întreaga experienţă într-o minunată ordine coerentă, dar continuă să păstreze tăcerea în legătură cu tot ceea ce este într-adevăr drag inimii noastre, cu tot ce este cu adevărat important pentru noi."

JEAN-FRANÇOIS – O banalitate, aş spune. Ideea că ştiinţa nu se adresează inimii noastre în căutarea individuală a fericirii nu este foarte originală! De altfel, ştiinţa nu a pretins niciodată că ar răspunde la această întrebare, poate doar ştiinţele umaniste. Nu ştiinţa este eşecul Occidentului. Dimpotrivă, este succesul său. Se pune însă problema dacă ştiinţa este de ajuns. Or, există un domeniu pentru care, cu siguranţă, ea nu este suficientă. Astfel, eşecul Occidentului este înainte de toate eşecul culturii occidentale non-ştiinţifice, în special eşecul filozofiei sale. În ce sens a eşuat? Să spunem că, în mare, până în secolul al XVII-lea, adică

până la Descartes şi Spinoza, dubla dimensiune a filozofiei, aşa cum se practica ea încă de la începuturi, s-a păstrat. Pe de o parte, dimensiunea ştiinţifică - sau aspiraţia ştiinţifică. Şi apoi cealaltă dimensiune, dobândirea înţelepciunii, descoperirea unui sens al vieţii umane şi, eventual, al unei vieţi de dincolo. Această dublă dimensiune a filozofiei o regăsim şi la Descartes, deşi el vorbeşte despre o „morală provizorie". La el filozofia mai este încă un amestec de înţelepciune şi ştiinţă. Totuşi, ultima filozofie, care prezintă ambele aspecte în acelaşi timp, combinându-le, este cea a lui Spinoza. El dezvoltă pentru ultima oară ideea conform căreia cunoaşterea supremă se identifică cu bucuria înţeleptului, cel care, înţelegând modul de funcţionare a realului, cunoaşte prin asta însăşi fericirea, binele suprem.

M. – Atunci de ce filozofia nu ne furnizează mai multe modele de viaţă?

J.F. – În ultimele trei secole filozofia a renunţat a mai fi o formă de înţelepciune, limitându-se la funcţia de cunoaştere. În acelaşi timp ea este progresiv detronată din funcţia sa de ştiinţă de către chiar ştiinţa însăşi. Pe măsură ce apar astronomia, fizica, chimia, biologia, pe măsură ce aceste ştiinţe se dezvoltă, devin autonome şi se ghidează după criterii ce nu mai au nimic în comun cu metodele de gândire filozofice, din acest moment – aşa cum spune foarte bine Kant în *Critica raţiunii pure*, chiar dacă filozofii nu i-au acordat deloc atenţie mai târziu – funcţia ştiinţifică a filozofiei îşi pierde, ca să zicem aşa, obiectul. Ea este distrusă, de fapt, de propriul succes, dat fiind că scopul său fusese de a da naştere acestor ştiinţe. Cât despre celălalt aspect, cel al înţelepciunii, care include căutarea dreptăţii şi totodată căutarea fericirii, el nu se manifestă

în plan personal în vederea dobândirii înțelepciunii individuale, așa cum se întâmpla la Montaigne sau Spinoza.

M. – Nu este oare aceasta marea problemă a Occidentului?

J.F. – Nu neapărat, pentru că în secolul al XVIII-lea acest al doilea aspect este transferat în domeniul politicii. Obținerea dreptății, obținerea fericirii vor deveni arta organizării unei societăți corecte, care le oferă membrilor fericirea prin intermediul dreptății colective. Altfel spus, dobândirea binelui, a justiției și a fericirii va constitui Revoluția socială, culturală și politică. Din acest moment, întreaga direcție morală a filozofiei va fi preluată de sistemele politice. Dar o dată cu secolul al XIX-lea se intră în era marilor utopii care vor să reconstruiască societatea din temelie.

Cea mai importantă dintre aceste utopii este socialismul, în special marxismul, ce va domina gândirea politică aproape până la sfârșitul secolului al XX-lea. Din această perspectivă, funcția morală a filozofiei prezintă ca scop construirea de la zero a unei societăți în întregime corecte. Prima tentativă majoră în acest sens o constituie Revoluția franceză, când apare conceptul modern de revoluție. Începând din clipa în care făuresc mental un model al societății, pe care îl consideră perfect, promotorii unei revoluții vor crede că au dreptul să îl impună și, la nevoie, să îi elimine pe cei care se opun. Situația va deveni și mai categorică o dată cu punerea în aplicare a marxism-leninismului, ca urmare a revoluției bolșevice și mai târziu în China, prin Mao. Toate aceste sisteme au în comun o idee centrală, anume că această căutare a binelui, această făurire a „omului nou" ajung la putere prin intermediul utopiei, determinând transformarea revoluționară a societății.

M. – În ce constă atunci morala dacă sensul libertăţii şi al responsabilităţii personale este obliterat de către sistemul politic?

J.F. – În servirea acestui ideal, în crearea condiţiilor ca Revoluţia absolută să poată fi înfăptuită. Deci nu mai există morală individuală, nici căutare a înţelepciunii personale. Morala individuală înseamnă participarea la morala colectivă. Fascismul şi nazismul şi ideea de înnoire a omului. Pentru Mussolini, ca şi pentru Hitler, societatea burgheză, capitalistă, cu sistemul său parlamentar supus banului, plutocraţiei, evreilor, este imorală. Este vorba despre înnoirea omului, reconstruind integral, de la zero spre infinit, o societate cu totul nouă şi „lichidând" tot ce ar putea să i se opună. Acţiunea revoluţionară înlocuieşte filozofia şi chiar religia.

M. – Cu „succesul" pe care i-l ştim din Rusia şi pe care, din nefericire, îl regăsim şi în prezent în China. Problema acestui tip de utopie care nu se bazează pe dezvoltarea calităţilor umane este că, şi atunci când predică egalitarismul, împărţirea bunurilor, de exemplu, idealurile ei sunt repede ocolite, iar cei care deţin puterea fac din ele un instrument de opresiune şi exploatare a propriilor „tovarăşi".

J.F. – Toate aceste mari sisteme au eşuat. Au sfârşit în Răul absolut. Iar ultimele manifestări ale acestei ambiţii au scos la suprafaţă caracterele cele mai extremiste – în Cambogia, de exemplu, unde Pol Pot a împins sistemul la limita absurdului. Pentru a crea un om nou, a şterge trecutul şi a fabrica o societate care să fie, în sfârşit, dreaptă trebuie început prin exterminarea tuturor contemporanilor, care sunt mai mult sau mai puţin corupţi de societăţile precedente. Fără a ajunge la aceste extreme caricaturale şi criminale,

majoritatea intelectualilor, de trei sute de ani încoace, acceptă că moralizarea omului și realizarea dreptății depind de crearea unei societăți noi, mai drepte, mai echilibrate, mai egalitare.

Eșecul practic și discreditarea morală a sistemelor politico-utopice, cel mai important eveniment al acestui sfârșit de secol al XX-lea, asta este ce numesc eu eșecul civilizației occidentale, în sfera sa non-științifică. Reforma socială trebuia să înlocuiască reforma morală și ea a condus la dezastru, iar acum ne aflăm, complet dezorientați, în fața vidului. De unde reactivarea interesului față de filozofiile mai modeste, care constau în câteva sfaturi practice, empirice, spirituale, morale despre felul cum trebuie trăită existența cotidiană; și tot de aici creșterea curiozității față de doctrinele construite în jurul unei forme de înțelepciune care, asemenea budismului, vorbesc despre om și despre compasiune și nu pretind să refacă lumea distrugând-o, nici să înnoiască umanitatea asasinând-o. Acest interes se explică prin incredibilul faliment al marilor sisteme politice și al marilor utopii despre care tocmai am vorbit pe scurt. Știința nu are nici o responsabilitate în această catastrofă provocată de un fanatism care îi rămâne exterior.

M. – Cred că nici un budist nu ți-ar contesta analiza. Îmi voi permite să adaug o idee sau două, nu pentru a critica știința în sine, prea repede considerată un panaceu, ci cu scopul de a înțelege motivele pentru care ea poate să eclipseze această căutare a înțelepciunii. În esență, știința este analitică și are deci tendința de a se pierde în complexitatea inepuizabilă a fenomenelor. Știința abordează o gamă atât de largă de descoperiri, încât captează interesul celor mai sclipitoare minți ale secolului nostru. Seamănă foarte

bine cu o nesfârşită goană după aur. Spiritualitatea are o abordare complet diferită, pornind de la principiile care delimitează cunoaşterea de ignoranţă, fericirea de nefericire. Ştiinţa nu acceptă decât dovezile materiale sau matematice, pe când spiritualitatea recunoaşte validitatea convingerii profunde, născute din viaţa contemplativă.

J.F. – Atenţie! Trebuie să distingem între ştiinţă şi scientism. Succesele repurtate de ştiinţă au avut ca efect convingerea că totul putea fi abordat în mod ştiinţific. Amintesc că fenomenul utopiei constrângătoare despre care am vorbit mai devreme se numeşte socialism „ştiinţific". Evident, nu era nimic ştiinţific în el. Dimpotrivă. Mai interesantă este însă pretenţia de a fi aplicat reformei societăţii criterii ştiinţifice. Ceea ce este o denaturare perversă a noţiunii de ştiinţă, destul de păguboasă.

M. – Riscul ştiinţei, al ştiinţei adevărate, este de a exagera în elanul său analitic, ajungând la o dispersare pe orizontală a cunoştinţelor. Un proverb arab spune ca atunci când începi să numeri, nu te mai opreşti. La facultatea de ştiinţe am studiat geologia şi aveam lucrări practice despre morfologia firelor de nisip. Erau „granule şlefuite", „granule lucioase" etc. Datorită lor puteam deduce vârsta râurilor sau originea firelor de nisip, dacă proveneau dintr-un râu sau dintr-un ocean. Acest studiu poate fi pasionant, dar merită oare cu adevărat osteneala?

J.F. – Se întâmplă ca studiul firelor de nisip să fie edificator pentru reconstituirea istoriei Pământului, a climatului, a alternanţei perioadelor de încălzire cu cele de glaciaţiune. Şi apoi, cunoaşterea legilor naturii este, incontestabil, una dintre aspiraţiile omului. De aici s-a născut filozofia.

M. – Nu cred că aceste studii, oricât de interesante ar fi, trebuie să aibă întâietate în fața căutării înțelepciunii.

J.F. – Atunci când este complet dezinteresată, știința, cea adevărată, este ea însăși o formă a înțelepciunii. Marile descoperiri științifice au fost adesea făcute de cercetători cărora li se spusese: domeniul în care trudiți nu este de nici un folos. Or, cercetarea se supune mai întâi dorinței de a cunoaște și abia apoi celei de a fi utilă. În plus, istoria științei arată că cercetătorii au făcut întotdeauna cele mai mari descoperiri atunci când nu au ascultat decât de curiozitatea intelectuală. La început, nu utilitatea au urmărit-o însă. Există deci în cercetarea științifică un fel de detașare, care este o formă de înțelepciune.

M. – Totuși această dorință de a cunoaște trebuie să fie aplicată unui lucru care să merite să-i consacrăm existența, iar această „înțelepciune" trebuie să-i conducă pe cercetători să facă din ei înșiși și din cei din jur oameni mai buni. Altfel, despre ce fel de înțelepciune ar fi vorba? Curiozitatea, chiar și dezinteresată, este ea oare un scop în sine?

J.F. – Aici te apropii de Pascal... După părerea mea, limitele culturii științifice în societatea noastră occidentală țin mai degrabă de faptul că toată lumea poate beneficia de ea, dar puțini contribuie cu ceva. Doar o minoritate foarte restrânsă știe cum funcționează universul, materia, viața. În schimb, milioane de oameni iau în fiecare zi o aspirină fără a ști de ce – inclusiv eu – așa, pentru că le alungă indispozițiile trecătoare. Toți cei care folosesc mijloacele de transport nu pot înțelege câtuși de puțin ansamblul de cunoștințe care au permis fabricarea avioanelor sau a calculatoarelor. Nu este deloc adevărat

că umanitatea trăieşte în era ştiinţifică; dimpotrivă, ea trăieşte *paralel* cu ea. Un analfabet beneficiază de toate rezultatele ştiinţei, la fel ca un mare savant. Dat fiind însă că majoritatea populaţiilor occidentale, care au fost leagănul ştiinţei clasice şi moderne, nu contribuie deloc la gândirea ştiinţifică, trebuie atunci să li se ofere altceva. Acest altceva a fost reprezentat, până de curând, de religiile şi apoi utopiile politice. Religiile, cu excepţia Islamului, nu mai îndeplinesc această funcţie, iar utopiile au sfârşit în sânge şi ridicol. Există deci un vid.

M. – Aş vrea să amintesc definiţia budistă a lenei, pentru că ea este utilă discuţiei noastre despre ştiinţă şi înţelepciune. Vorbim despre trei feluri de lene. Prima constă pur şi simplu în petrecerea timpului doar mâncând şi dormind. Cea de-a doua constă în a spune: „Unul ca mine nu va reuşi niciodată să se perfecţioneze." În budism, această lene ne face să ne gândim: „Nu are rost să încerc, n-am să ating niciodată realizarea spirituală." Descurajarea ne determină să alegem renunţarea la orice efort. Cea de-a treia şi cea mai interesantă, în cazul nostru, constă în irosirea vieţii cu sarcini de o importanţă secundară, fără a atinge vreodată esenţialul. Timpul se scurge încercând să rezolvăm probleme minore, înşiruite la nesfârşit, asemenea undelor pe suprafaţa unui lac. Şi spunem: „Când voi fi terminat cutare sau cutare proiect mă voi preocupa şi de sensul vieţii mele". Cred că dispersarea pe orizontală a cunoştinţelor noastre îşi are cauza în această lene, chiar dacă muncim sârguincios întreaga viaţă.

J.F. – Vorbeşti despre probleme „minore". După părerea mea, distincţia nu este corectă. Ar fi mai bine să vorbim despre probleme care ţin de împlinirea spirituală şi de probleme care nu ţin de ea. Căci o

problemă poate fi majoră fără a avea legătură cu împlinirea spirituală.

M. – Totul depinde de modul cum privim lucrurile. Ruina financiară poate fi o problemă majoră pentru un bancher ambițios și una minoră pentru cineva dezgustat de treburile lumești. Să revenim la lene. Antidotul pentru prima formă de lene – adică opțiunea doar pentru hrană și somn – constă în a reflecta asupra morții și a efemerității. Nu putem prevedea nici momentul morții, nici împrejurările care o vor provoca. Nu este deci nici un minut de pierdut pentru a ne întoarce spre lucrurile esențiale. Antidotul pentru cea de-a doua formă de lene – cea a descurajării în fața căutării spirituale – este de a reflecta asupra beneficiilor oferite de transformarea interioară. Și antidotul celei de-a treia – întâietatea acordată detaliului în defavoarea esențialului – este de a realiza că singura cale de a ne finaliza proiectele interminabile este abandonarea lor și îndreptarea neîntârziată către ceea ce dă un sens existenței. Viața este scurtă, iar dacă optăm pentru dezvoltarea calităților interioare, nu este niciodată prea devreme să pornim pe această cale.

J.F. – Tu reiei definiția dată de Blaise Pascal „divertismentului" care ne îndepărtează de esențial. Și el clasifica drept divertisment cercetarea științifică, *libido sciendi* și totuși a excelat în această direcție. Este o greșeală. Așa cum nu trebuie să cerem de la știință împlinirea spirituală, nu trebuie nici să credem că împlinirea spirituală înlocuiește știința. Știința și tehnologia răspund unui anumit număr de întrebări. Ele satisfac, înainte de toate, setea de cunoaștere care, în fond, este o dimensiune fundamentală a ființei umane. Iar prin aplicațiile lor practice rezolvă un mare număr de probleme lumești. Sunt, în această privință,

un fiu al secolului al XVIII-lea. Cred în progresul tehnic. Cred în binefacerile progresului tehnic, atunci când este bine condus. Cred în ameliorarea condiţiei umane prin progresul tehnic. În ceea ce priveşte domeniul moral, domeniul înţelepciunii, cel al căutării echilibrului personal şi mântuirii, el este însă lacunar.

Spaţiul gol pe care îl lasă poate fi acoperit, în viziunea mea, la două niveluri. Primul revine căii spirituale, iar budismul este unul dintre exemple. Asta explică actuala sa răspândire în Occident, cu atât mai interesant cu cât, spre deosebire de islamismul integrist, nu face nici o propagandă militantă. El nu vine undeva în lume decât dacă este chemat sau dacă – din nefericire – este obligat să meargă pentru că a fost expulzat. Cea de-a doua dimensiune, cel de-al doilea instrument care serveşte la umplerea acestui vid – şi revin puţin la ce spuneam adineauri – cred că rămâne în seama reorganizării societăţii politice. Cred că intuiţia fundamentală a secolului al XVIII-lea rămâne valabilă. Numai că, iată, suntem nepricepuţi. Personal cred în valoarea societăţii democratice – cum, de altfel, crede şi Dalai Lama – cred în moralitatea profundă de a face ca fiecare individ să devină capabil a participa la responsabilitatea democratică, cu posibilitatea de a-i trage la răspundere pe cei desemnaţi să exercite puterea, pe reprezentanţii săi adică. Devierea socialismului nu trebuie să determine abandonarea ipotezei de a construi o societate dreaptă. Iar prăbuşirea sistemelor totalitare nu trebuie să compromită ideea că o anumită dimensiune a dreptăţii depinde de construirea unei societăţi mondiale corecte; dimpotrivă, trebuie să ne semnaleze întârzierea pe care totalitarismul uzurpator al aspiraţiei democratice a produs-o.

M. – Ceea ce ne lipsește în acest domeniu este o viziune integratoare, numită de Dalai Lama sensul „responsabilității universale". Pentru că este inacceptabil ca anumite zone ale lumii să se dezvolte în detrimentul altora.

J.F. – Da, dar fiecare parte a lumii face ce vrea, inclusiv prostii.

M. – Revenind la eșecul filozofiei moderne, ceea ce mă uimește cel mai mult este că, începând cu secolul al XVII-lea, filozofiile nu au putut oferi puncte de reper, principii care să dea sens vieții decât într-o foarte mică măsură. Lipsite de aplicabilitatea practică cerută de orice cale spirituală – ce are ca scop este realizarea unei *adevărate* transformări interioare – aceste filozofii își pot permite proliferarea nestingherită a ideilor, jocuri intelectuale de o complicație extremă și de o utilitate minimă. Separarea lumii ideilor de lumea ființei este de așa natură, încât cei care promovează sistemele filozofice nu trebuie să fie imaginea vie a acestora. La ora actuală se admite fără probleme că un individ poate fi un mare filozof fără a fi, în același timp, un model pentru alții. Am subliniat deja că principala atracție pe care o exercită înțeleptul ține de faptul că el este însăși ilustrarea perfecțiunii pe care o predică. Și această perfecțiune nu se limitează la coerența unui sistem de idei, ea trebuie să transpară și să se manifeste în toate aspectele persoanei. Un filozof poate foarte bine să se rătăcească în problemele personale sau un savant în emoțiile sale, în timp ce un discipol pornit pe o cale spirituală va ști că a greșit drumul imediat ce observă că după luni și ani, calitățile sale umane – bunătatea, toleranța, pacea interioară și cu cei din jur – diminuează în loc să crească. Voi explica deci acest eșec al filozofiei prin faptul că ideile pot rămâne vorbe goale, fără nici o repercusiune asupra persoanei.

J.F. – Cred că exemplele pe care le-ai dat şi care se regăsesc din abundenţă în societăţile occidentale ilustrează exact vidul lăsat de reuşita ştiinţifică, extraordinar de preţioasă, de altfel. Am cunoscut un singur gânditor al cărui mod de viaţă, în secolul al XX-lea, corespundea în totalitate scrierilor sale. Este vorba despre Cioran, moralistul francez de origine română. Cioran, care este un autor pesimist, cu o conştiinţă pătrunzătoare a limitelor umane – finitudinea umanului aşa cum o numesc filozofii – trăia în perfect acord cu principiile sale. Din câte ştiu, nu a desfăşurat nici o activitate profesională precisă şi a refuzat întotdeauna onorurile. Odată i-am telefonat pentru a-i propune să primească un premiu literar de altfel destul de consistent. Cum îl ştiam foarte strâmtorat, credeam că va fi bucuros să îl primească. A refuzat răspicat, spunând că nu vroia sub nici o formă să primească o recompensă oficială, oricare ar fi ea. Iată un caz de intelectual care a trăit în acord cu principiile sale, în orice caz, cu analiza pe care o făcea condiţiei umane.

Tabloul pe care tocmai l-ai schiţat rezumă ceea ce am putea numi plaga esenţială a civilizaţiei occidentale, adică, de fapt, discordanţa, contrastul, contradicţia dintre performanţele intelectuale sau artistice pe care le poate atinge un individ şi frecventa sărăcie a vieţii sale morale sau, pe scurt, a moralei sale. Aici este expresia categorică a vidului produs de renunţarea filozofiei de a mai căuta înţelepciunea personală. Începând cu secolul al XVII-lea, acest loc a fost ocupat, cu regularitate, de cei pe care îi numim moralişti. Observaţiile lui La Rochefoucauld, La Bruyère sau Chamfort sunt adevărate comori pentru cunoaşterea psihologiei umane. Din păcate, nici ei nu

oferă un model de conduită umană. Ajung la o anumită morală a retragerii. Constată apoi că oamenii sunt cu toții nebuni, că nu există decât ambițioși, oameni politici ahtiați după putere, curteni slugarnici și oportuniști, tartufi vanitoși ce se cred geniali sau care sunt dispuși la orice sacrificiu pentru a obține onoruri derizorii. Prin urmare noi nu ne amestecăm în toate astea, privim spectacolul zâmbind cu dispreț și ne ferim să facem la fel. Bun... să spunem că este începutul înțelepciunii, din nefericire însă nu este o morală ce le poate fi tuturor de folos. Singura morală eficientă constă în făurirea unei societăți corecte.

Prăbușirea sistemelor utopice și totalitare – care au fost o melodie a gândirii politice moderne – împreună cu vidul lăsat în morală de către filozofiile moderne dau naștere astăzi unei morale foarte vagi, numită drepturile omului, umanitarismul... Nu este rău, dar este prost definit. Acțiunile umanitare concretizate în asistență sanitară sau transporturi cu hrană sunt foarte respectabile și am cea mai mare admirație pentru cei care îndeplinesc astfel de misiuni. Numai că degeaba spălăm o rană de sânge dacă nu facem nimic pentru a o vindeca. Nu are rost să trimitem medici în Liberia câtă vreme le permitem să acționeze în continuare, ba chiar le dăm și arme acelor mizerabili tâlhari ce sunt șefi de bandă în diverse facțiuni din Liberia. Prin urmare, numai o reformă politică ar putea lua lucrurile din timp și ar putea acționa cu adevărat. Din acest punct de vedere, este insuficientă politica drepturilor omului promovată de democrațiile occidentale, care se rezumă la câteva declarații vagi și silite, rostite cu prilejul vizitei vreunui oficial chinez sau vietnamez în fața cărora nu ezită să se prosterneze dacă pot obține contracte avantajoase.

M. – Îmi dai exemplul lui Cioran, un filozof pesimist care a trăit în acord cu convingerile sale. Este aici o diferenţă importantă faţă de înţelept. Pentru a fi înţelept nu este de ajuns să trăieşti în acord cu convingerile tale. Este necesar şi ca acestea să corespundă unei veritabile înţelepciuni, unei cunoaşteri care eliberează spiritul de orice confuzie şi de orice suferinţă, o înţelepciune care se reflectă în perfecţiunea umană. Altfel, la extremă, un Arsène Lupin sau, ţi mai rău, un Iosif Stalin pot şi ei trăi în acord cu convingerile lor. În ceea ce priveşte sistemele politice, nimeni, cu excepţia celor care au interesul de a ridiculiza valorile democratice, nu contestă că, în vremurile noastre, democraţia este sistemul politic cel mai sănătos. Ea seamănă însă oarecum cu o casă goală... Trebuie aflat ce vor face locuitorii cu această casă: o vor întreţine, o vor înfrumuseţa sau o vor lăsa să se năruie puţin câte puţin?

J.F. – Foarte just.

M. – Aspectul neglijat în conceptul drepturilor omului este responsabilitatea individului faţă de societate. Dalai Lama reliefează adesea noţiunea de responsabilitate universală, deosebit de necesară în lumea noastră, „micşorată" din moment ce putem ajunge cu uşurinţă la celalalt capăt al lumii într-o singură zi. Este evident că, dacă nu se dezvoltă simţul răspunderii la fiecare din indivizii ce locuiesc acest pământ, va fi foarte dificil să se aplice idealurile democraţiei.

J.F. – Ceea ce ai descris tu acum se numeşte pur şi simplu civism.

M. – Amintirile pe care le am din orele de educaţie civică de la şcoala comunală nu m-au inspirat deloc. Revenim, fără doar şi poate, la necesitatea îmbunătăţirii

individului prin el însuși, prin valori înrudite cu înțelepciunea sau cu drumul spiritual, nefiind vorba neapărat de spiritualitatea religioasă.

J.F. – Cum ar putea fi definită?

M. – Ajungem la noțiunea de altruism, adesea foarte prost înțeleasă. Altruismul nu constă în a face câteva fapte bune din când în când, ci în a fi preocupat, interesat în mod constant de bunăstarea celorlalți. Este o atitudine foarte rar întâlnită în societatea noastră. Într-un sistem cu adevărat democratic, o societate trebuie să mențină un fel de echilibru între dorința indivizilor de a obține cât mai mult pentru ei și consensul general, care definește limita dincolo de care aceste dorințe nu mai sunt tolerabile. Dar cei cu adevărat interesați de binele semenilor lor sunt foarte puțini. Această mentalitate afectează și domeniul politic, pentru că cei mandatați să vegheze la bunăstarea generală își privesc de multe ori misiunea ca pe o carieră, persoana lor ocupând locul cel mai important. În aceste condiții se lasă foarte ușor influențați de momentul prezent – în special de popularitatea lor – pierzând din vedere binele tuturor pe termen lung.

J.F. – Se întâmplă, într-adevăr, foarte des la oamenii politici!

M. – Cel care se angajează în viața politică și socială nu trebuie să urmărească a câștiga laudele și recunoștința celorlalți, ci să încerce sincer să le îmbunătățească soarta. În privința lipsei generale de simț al răspunderii exemplul protecției mediului este foarte relevant. Deși consecințele nocive ale poluării, exterminării speciilor animale sau distrugerii pădurilor și siturilor naturale sunt incontestabile, și necontestate chiar, majoritatea indivizilor nu

reacţionează, atâta vreme cât situaţia nu devine intolerabilă pentru ei înşişi. Probabil că nu vor fi luate măsuri serioase pentru a împiedica diminuarea stratului de ozon până când cetăţeanul de rând se va găsi în imposibilitatea de a mai face plajă, cum se întâmplă deja în Australia, şi până când nu li se va interzice copiilor să privească cerul pentru că razele ultra-violete sunt prea periculoase pentru ochi, cum începe să fie cazul în Patagonia. Aceste efecte sunt de mult previzibile, dar încă nu au reprezentat o ameninţare imediată pentru confortul egoist al fiecăruia. Prin urmare, cred că lipsa de responsabilitate este unul dintre marile neajunsuri ale epocii noaste. Şi în acest sens înţelepciunea personală şi practica spirituală pot fi utile.

J.F. – Sunt întru totul de acord... Totuşi, ecologismul, ca şi ceea ce astăzi numim în Occident cu oarecare ironie „dreptul condiţiei umane", sunt, întrucâtva, substitutul idealurilor politice socialiste falimentare. Cei care, foarte mult timp, au fost de stânga, nemaiavând la dispoziţie o doctrină coerentă pentru transformarea societăţii, acaparează acum umanitarismul şi ecologia pentru a continua să-şi tiranizeze semenii.

M. – Să nu compromitem ecologia încă de la început. Avem nevoie de ea şi este necesar să aibă mai multă putere şi eficacitate. Îmi aduc aminte, aveam cincisprezece ani când a apărut cartea lui Rachel Carson, *Primăvara tăcută,* iar cei câţiva oameni care s-au implicat în protejarea naturii au fost consideraţi excentrici, „oameni ai pădurii".

J.F. – Sunt pentru drepturile omului şi pentru protecţia naturii. Numai că, şi aceasta este tragedia, vechile ideologii falimentare continuă să influenţeze

noile cauze. Constatăm că responsabilii cu apărarea drepturilor omului şi a mediului judecă, în general, în funcție de interese. De exemplu, cea mai mare parte a umanitariştilor sunt mai degrabă de stânga. Vor fi deci foarte prompți în a denunța prezența prizonierilor politici în Maroc. De ce? Pentru că Marocul este o monarhie tradițională, pentru că se află în tabăra americană, în cea occidentală, şi pentru că este o țară capitalistă. În schimb, le-a trebuit foarte mult timp până să denunțe violările mult mai grave ale drepturilor omului comise în Algeria.

M. – Sau în Tibet...

J.F. – Sau în Tibet...Vorbesc despre Algeria pentru că aceasta este cunoscută ca o țară progresistă, ceea ce, evident, este o glumă amară. Iar Tibetul este ocupat de China, o altă țară „progresistă". Or, două treimi din intelectualitatea franceză s-au gudurat cu dragă inimă la picioarele nepăsătoare şi însângerate ale lui Mao Tse Dung timp de zece ani. Acelaşi lucru este valabil şi în cazul mediului: cu ocazia catastrofei de la Cernobîl, împotriva căror centrale nucleare a manifestat Greenpeace? Împotriva celor din Occident! Care erau mult mai sigure! Dar Greenpeace nu a organizat nici un fel de adunare împotriva U.R.S.S-ului!... Este normal ca Greenpeace să protesteze împotriva experiențelor nucleare franceze din oceanul Pacific din 1995, este dreptul lor... Dar ca aceeaşi organizație să se arate cel puțin discretă în privința poluărilor mult mai grave, cum sunt deşeurile nucleare ruseşti, „foste sovietice", din oceanul Arctic, unde în plus se deversează şi nu ştiu câte milioane de barili de petrol din conductele sparte... gata! nu mai pot crede în onestitatea lor. Atâta timp cât lupta pentru drepturile omului sau împotriva poluării va fi dezechilibrată de

vechile ideologii, de vechiul partizanat care fac ca aşazişii „ecologişti"[1] să fie în mare, politicieni de stânga, ei bine, nu vom ajunge la nici un rezultat! Asemenea acţiuni nu pot fi respectate decât dacă sunt duse în funcţie de realităţi şi nu de prejudecăţile celor care le dirijează.

M. – Aş mai vrea să deschid o paranteză şi să subliniez faptul că vorbim tot timpul doar despre drepturile „omului", dar limitarea la drepturile lui reflectă, în democraţiile care îşi spun laice, valorile iudeo-creştine, care rămân fundamentul civilizaţiei occidentale. Conform lor, animalele nu au suflet şi există numai pentru consumul oamenilor. Este o idee proprie câtorva religii, care nu mai este acceptabilă la nivel mondial.

J.F. – În Occident există o asociaţie pentru protecţia drepturilor animalelor.

M. – Nu mi se pare că are forţa să modifice legile care consideră animalele „produse agricole". Aş vrea să citez aici o frază a lui Leonardo Da Vinci, care notează în carnetele sale „Va veni vremea când oameni ca mine vor considera uciderea unui animal ca asasinarea unui om." Iar Bernard Shaw spune „animalele sunt prietenele mele... iar eu nu îmi mănânc prietenii." Se pune problema să negăm că există diferenţe de inteligenţă între oameni şi animale sau că, dintr-un punct de vedere relativ, viaţa unei fiinţe umane are mai multă valoare decât cea a unui animal. Dar de ce dreptul la viaţă să fie doar apanajul oamenilor? Toate fiinţele vii aspiră la fericire şi încearcă să scape de suferinţă. Deci, arogarea dreptului de a ucide într-un an milioane de animale înseamnă pur şi simplu exercitarea dreptului celui mai puternic. Acum câteva secole aşa-numitul

[1] „ecolos" în franceză

comerț cu „abanos" – sclavii din Africa neagră – era acceptat. În zilele noastre, sclavia încă există în India, în Pakistan, în Sudan... unde copiii sunt vânduți pentru munca în uzină sau pe câmp, iar fetele pentru prostituție. Dar în alte părți, la scară globală, sclavia este considerată o nelegiuire. Ce fac oamenii, popoarele, atunci când sunt exploatați sau oprimați? Se organizează, formează sindicate, se revoltă... Animalele nu sunt capabile să facă așa ceva și sunt deci exterminate. Cred că este o problemă care trebuie complet reevaluată. Și aș vrea doar să adaug că, uimitor, nimeni nu a înțeles nimic din semnalul dat de criza „vacii nebune". Ministrul britanic al agriculturii și omologii săi de pe continent au declarat inițial că erau gata să „distrugă", cum spuneau ei, milioane de vaci! Dacă cincisprezece milioane de vaci s-ar fi repezit pe străzile Londrei pentru a-și afirma dreptul la viață, guvernul și-ar fi revizuit punctul de vedere.

J.F. – Nu e neapărat sigur!

M. – În acel moment nici nu era sigur că cele cincisprezece sau douăzeci de persoane care muriseră din cauza maladiei nervoase puse pe seama consumului de carne de vită fuseseră contaminate de carnea acestor animale. Și dacă ar fi fost așa, greșeala aparține nu vacilor, ci crescătorilor care își hrăniseră bovinele cu alimente artificiale. În orice caz, echivalența dintre viața unui om și cea a unei vaci a fost de unu la cincisprezece milioane.

J.F. – Judeci ca și cum omul ar fi singurul care omoară animale. Dar animalele se omoară între ele. Este suficientă vizionarea oricărui film despre viața subacvatică pentru a vedea că se devorează toate între ele. Fiecare trăiește cu spaima de a fi înghițit de celălalt! Deci cum îți explici asta din punct de vedere budist?

M. – Suferinţa trăită de toate fiinţele prizoniere ale acestei lumi este primul dintre cele patru nobile adevăruri pe care le arată Buddha. De altfel, textele menţionează aspectul despre care vorbeşti. Unul dintre ele spune: „Animalele mari înghit nenumărate animale mici, în timp ce numeroase animale mici se grupează pentru a le devora pe cele mari." Din moment ce vorbim întruna despre „progresul" aşa-zisei lumi civilizate, am putea include după părerea mea în acest progres şi reducerea globală a suferinţei pe care o provocăm altor fiinţe vii doar pentru profitul nostru. Există alte moduri de a ne hrăni fără a masacra în mod sistematic specia animală.

J.F. – Dar cât aşteptăm ca întregul Occident să devină vegetarian, ceea ce nu se va întâmpla prea curând, putem în orice caz lupta – şi am început deja – pentru ca animalele domestice să fie crescute în condiţii mai puţin barbare decât cele care predomină în industria modernă a zootehniei. Pentru că situaţia lor s-a degradat mult faţă de modul tradiţional de creştere, cel pe care l-am cunoscut în copilăria mea în Franche-Compté... Animalele păşteau liniştite pe păşuni. Iarna, în grajd, primeau fân, niciodată alimente artificiale, obţinute pe cale chimică – sau resturi ovine, care au provocat maladia vacii nebune. Astăzi, bietele animale sunt crescute, adăpostite şi transportate în condiţii îngrozitoare.

M. – În această privinţă, pseudo-progresul tehnicii a amplificat suferinţele animalelor şi a creat, în acelaşi timp, noi cauze de îmbolnăvire pentru om. Trist progres.

J.F. – Îţi dau dreptate.

Drapel roşu pe acoperişul lumii

JEAN-FRANÇOIS – Să revenim la morala politică. Din câte ştiu, budismul tradiţional nu avea o doctrină politică precisă. Este interesant de constatat că, dacă influenţa budismului şi influenţa personală a lui Dalai Lama au început să suplinească golul reflecţiei occidentale în direcţia înţelepciunii de tip tradiţional, se pare că, invers, participarea la dezbaterea morală şi intelectuală occidentală l-a determinat pe Dalai Lama să elaboreze, în interiorul viziunii budiste, o reflecţie politică din ce în ce mai aprofundată cu privire la raporturile dintre democraţie şi non-violenţă. Atunci, într-un caz concret: ce trebuie făcut pentru Tibet, în raportul său cu China, pentru a obţine rezultate concrete şi a nu ne limita la proteste ineficiente?

MATTHIEU – Dalai Lama spune adesea că, în urma tragediei tibetane, s-a trezit el însuşi expus lumii exterioare, ceea ce i-a permis să exploreze noi idei şi să evalueze diferite sisteme politice. Acum a democratizat complet sistemul politic al tibetanilor aflaţi în exil şi a declarat că dacă într-o zi Tibetul îşi va recapăta libertatea, va avea o guvernare democratică. A precizat că el însuşi s-ar retrage din viaţa publică,

aşa cum a făcut Ghandi în momentul obţinerii independenţei indiene, că nu şi-ar asuma nici o funcţie oficială în viitorul guvern tibetan liber. Principalul motiv este că nu ar putea, în calitate de călugăr budist, să adere la un partid mai degrabă decât la un altul, câtă vreme acum lupta sa este dusă esenţialmente pentru libertate şi bunăstarea întregului popor tibetan. Dar trebuie amintit că pe vremea lui Buddha, în India existau deja sisteme democratice, cum este exemplul statului Lichhavi.

J.F. – În ce sens democraţie? Cu alegeri?

M. – Un areopag, compus din persoane cu experienţă, delibera şi lua decizii în baza majorităţii.

J.F. – Deci nu erau tiranii?

M. – Nici măcar regate. Deciziile erau luate în comun, dar nu cred că exista votul. Era, fără îndoială, vorba despre discuţii deschise, la care puteau participa toţi cei care aveau ceva pertinent de spus.

J.F. – Nu este chiar o democraţie. Este adevărat că şi în Occident sufragiul universal este foarte recent.

M. – Buddha a avut un impact social şi politic, în condiţiile în care a predicat permanent că toate fiinţele au aceleaşi drepturi la viaţă şi la fericire. Deci nu se punea problema de a stabili discriminări între fiinţe în funcţie de casta sau rasa lor.

J.F. – A luptat împotriva sistemului castelor?

M. – A surprins câţiva discipoli provenind din caste inferioare care nu îndrăzneau să se apropie pentru a-i cere învăţătura, considerându-se paria. Buddha le-a spus: „Apropiaţi-vă, sunteţi fiinţe umane ca noi toţi. Aveţi în voi natura de buddha". A permite tuturor accesul la învăţăturile sale a fost o adevărată revoluţie socială şi intelectuală. Ideea că toate fiinţele au în egală măsură dreptul la fericire a dominat toate civilizaţiile budiste.

J.F. – Egalitatea între fiinţele umane ar putea fi doar o declaraţie de principiu. Dar acum, Dalai Lama a fost constrâns de condiţia de exilat a tibetanilor să ia contact cu o formulare mai modernă a problemei democraţiei şi drepturilor omului. Se află acum în mijlocul problemelor geopolitice şi a luptelor dintre statele moderne. Trăieşte într-o situaţie concretă, în care este liderul spiritual şi temporal al unei ţări supuse, colonizate de o putere imperialistă ce vrea să îi distrugă cultura. Deci Dalai Lama a fost constrâns să acţioneze cu un scop politic, să ia poziţii publice, să facă în toate ţările din lume unde se deplasează declaraţii care să exprime un protest, fără a închide totuşi uşa negocierilor, pentru a nu deranja gigantul chinez, anulând astfel posibilitatea oricărei negocieri. Oare am putea numi această serie de evenimente iniţierea budismului în diplomaţia modernă?

M. – Cu siguranţă. Dalai Lama a ştiut să alăture un angajament politic de mare justeţe principiilor fundamentale ale budismului, în special non-violenţei. Felul în care vorbeşte despre China contrastează, de fapt, doar cu denigrările guvernului chinez, exasperat de „şleahta lui Dalai Lama". El vorbeşte, în schimb, întotdeauna, de „fraţii şi surorile sale chineze". Şi afirmă: China va fi întotdeauna marele vecin al Tibetului; singura soluţie durabilă, conchide el, este o coexistenţă paşnică. Doreşte relaţii de bună vecinătate, bazate pe respectul reciproc. Ar mai trebui doar ca această toleranţă să fie reciprocă şi China să lase Tibetul să trăiască după bunul plac.

J.F. – Dar represiunea chineză în Tibet devine mai gravă pe zi ce trece. Dacă nu intervenim, în câţiva ani vor sfârşi prin a nimici civilizaţia tibetană şi chiar poporul tibetan. Dalai Lama va fi pus în situaţia să reconsidere problema non-violenţei?

M. — Dalai Lama a spus clar că, dacă poporul tibetan ar opta pentru violenţă printr-o alegere demoncratică, el s-ar retrage complet din viaţa politică. Pentru el este evident că non-violenţa este singura abordare realistă şi acceptabilă.

J.F. – Dar care este situaţia în Tibet la ora actuală?

M. – Genocidul căruia i-a căzut victimă un sfert din populaţia tibetană a fost însoţit de genocidul cultural. În prezent, regimul comunist se străduieşte să disperseze poporul tibetan într-un val de colonişti chinezi. Chiar dacă transferul de populaţii nu este o politică recunoscută, Pekinul încurajează coloniştii chinezi să se stabilească în Tibet prin toate mijloacele imaginabile. În prezent, în Tibetul Mare[1] există şapte milioane de chinezi şi şase milioane de tibetani. Chinezii ar vrea să ajungă la situaţia Mongoliei chineze, unde numai cincisprezece la sută din populaţie este autohtonă. În anumite oraşe mari din vechiul Tibet, cum este Xining din provincia Amdo, populaţia este majoritar chineză. În curând, situaţia va fi identică cu cea din Lhassa. Tibetanii rămân totuşi majoritari în zona rurală. De curând, chinezii au reluat cursurile de „reeducare politică" în mânăstiri şi sate, iar „examenul final" se rezumă la semnarea unei declaraţii care conţine cinci puncte, prin care „cursantul" recunoaşte că Tibetul face parte din China, îl reneagă pe Dalai Lama, se angajează să nu asculte posturile de radio străine etc. În ceea ce îl priveşte pe Dalai Lama, el propune organizarea unui referendum, uşor de realizat

[1] Tibetul Mare include totalitatea teritoriilor tibetane, aşa cum era înainte de a fi împărţit în cinci regiuni de către chinezi. Aşa zisa „regiune autonomă a Tibetului" nu constituie decât aproximativ o treime dinTibetul Mare. Celelalte regiuni au fost alipite provinciilor chineze.

în rândul populaţiei tibetane aflate în exil: puţin peste o sută de mii de tibetani în India, Nepal şi Buthan. În Tibet este cu neputinţă ca oamenii să voteze liber, dar sperăm să obţinem o imagine mai clară despre ce îşi doresc aceştia. Cu siguranţă, întrebarea ar fi: „Doriţi să urmăm în continuare calea 'de mijloc' pe care o propun de mai mulţi ani, aceea a unei autonomii veritabile în care Tibetul şi-ar gestiona problemele interne şi ar lăsa Chinei controlul problemelor externe şi al apărării?" Tibetul ar deveni un stat neutru, ce ar contribui enorm la pacea din această regiune a lumii.

J.F. – Aş spune mai degrabă o provincie neutră precum Catalonia, decât un stat neutru precum Elveţia şi Austria.

M. – Asta ar fi o imensă concesie din partea poporului tibetan, căci, conform tuturor comisiilor juridice reunite din 1950 încoace, Tibetul este, potrivit dreptului internaţional, o ţară independentă supusă unei ocupaţii ilegale de către o putere străină.[2] De altfel, punerea în discuţie a suveranităţii Chinei asupra Tibetului îi irită cel mai mult pe chinezi, fiind punctul lor sensibil, mult mai mult decât problema drepturilor omului. Deci accentul ar trebui pus pe ilegitimitatea ocupării Tibetului. Recent, regimul comunist l-a închis pe disidentul Liu Xiaobo, imediat după ce a îndrăznit

---

[2] Studiul perioadei contemporane a determinat Comisia Internaţională a Juriştilor să declare în 1960 la Geneva: „Între 1913 şi 1950 Tibetul a întrunit toate condiţiile cerute care califică de obicei existenţa unui Stat general acceptat de Dreptul Internaţional. În 1950 avea un Popor, un Teritoriu şi un Guvern în funcţiune în acest teritoriu, care îşi conducea propriile afaceri interne şi era liber de orice autoritate externă. Din 1913 până în 1950, relaţiile externe ale Tibetului, conduse numai de către Guvernul Tibetan şi de către ţările cu care se afla în legătură şi care sunt menţionate în documentele oficiale, arată că Tibetul a fost tratat de facto ca un stat independent.

să scrie că „trebuie să se negocieze cu Dalai Lama în baza dreptului poporului tibetan la auto-determinare". Pentru chinezi, a fost o încălcare a unuia dintre cele mai mari tabuuri. Într-adevăr, „Patria Mamă" ar trebui să se numească mai degrabă, Statele Unite ale Chinei, pentru că aceasta include cincizeci şi cinci de „minorităţi". Doar menghina comunistă mai ţine unite piesele puzzle-ului.

Cea de-a doua posibilitate: să se ceară independenţa totală, la care Tibetul are dreptul în virtutea istoriei sale. Dalai Lama a afirmat că se va conforma alegerii poporului tibetan şi va lucra în acest sens, chiar dacă în împrejurările de faţă preferă soluţia autonomiei, mai uşor de acceptat de către chinezi. Cea de-a treia soluţie ar fi cea a violenţei: să se încerce utilizarea forţei, terorismul etc. pentru a-i constrânge pe chinezi să părăsească Tibetul. Dalai Lama a anunţat că dacă aceasta va fi alegerea tibetanilor, el se va retrage din viaţa publică şi nu va mai fi decât un „simplu călugăr budist". Există tibetani care ar prefera o politică agresivă. De altfel, această poziţie a fost evidenţiată de multe ori de către jurnaliştii occidentali.

J.F. – Câţi sunt aceştia?

M. – Dalai Lama discută foarte deschis cu cei care susţin acest punct de vedere şi ei sunt liberi să se exprime. Sunt oameni importanţi în Dharamsala, sediul guvernului tibetan exilat în India, dar nu reprezintă decât un mic procent din populaţia tibetană aflată în exil. Poziţia lor nu este deloc realistă. Dacă tibetanii ar pune mâna pe arme, nu ar avea nici o şansă în faţa maşinii chineze de represiune. Soarta lor ar deveni şi mai mizeră. Nici ţările care au folosit terorismul ani întregi nu şi-au văzut speranţele împlinite până când nu s-au decis să negocieze o soluţie paşnică.

J.F. – Sau atunci când au primit ajutorul unei puteri străine, aşa cum au primit afganii de la Statele Unite.

M. – După Dalai Lama, non-violenţa nu trebuie în nici un caz abandonată. Şi tot ce cere marilor puteri este sa facă presiuni asupra guvernului chinez pentru ca acesta să înceapă negocieri veritabile cu Dalai Lama şi guvernul tibetan aflat în exil. Dar, de-a lungul anilor, răspunsul guvernului chinez a fost: „De acord, să discutăm întoarcerea lui Dalai Lama în Tibet". Ceea ce nu este deloc obiectul discuţiei. Acum cincisprezece ani, Deng Xiaoping declarase: „Cu excepţia independenţei totale a Tibetului, orice altă problemă poate fi discutată." Or, nu a onorat niciodată această declaraţie, din moment ce a refuzat în special să discute planul în cinci puncte formulat de Dalai Lama cu ocazia discursului în faţa Congresului american în 1987[3]. În 1988, în faţa Parlamentului european de la Strassbourg, Dalai Lama anunţa că, deşi din punct de vedere istoric Tibetul este o ţară independentă, ocupată din 1959 de către China, el acceptă să renunţe la independenţă şi se oferă să negocieze o autonomie care i-ar permite Tibetului să îşi administreze afacerile interne, lăsând

---

[3] Planul de pace propus de Dalai Lama la 21 septembrie 1987, în faţa Comitetului pentru Drepturile Omului la Congresul American. 1) Transformarea întregului Tibet (incluzând provinciile Amdo şi Kham) în zonă de pace. 2) Renunţarea de către China la politica transferului de populaţie, care ameninţă însăşi existenţa tibetanilor ca popor. 3) Respectarea libertăţilor democratice şi a drepturilor omului pentru poporul tibetan. 4) Refacerea şi protejarea mediului natural al Tibetului şi abandonarea de către China a folosirii Tibetului pentru producerea de arme şi depozitarea deşeurilor nucleare. 5) Deschiderea negocierilor sincere cu privire la viitorul statut al Tibetului şi la relaţiile dintre poporul tibetan şi cel chinez.

Chinei grija afacerilor externe şi a apărării. În ciuda acestei concesii majore care le era oferită, chinezii nu au acceptat niciodată să dialogheze cu Dalai Lama şi cu guvernul tibetan aflat în exil.

J.F. – Păcat! Democraţiile occidentale nu fac deloc presiuni asupra Chinei pentru a o determina să accepte să discute acest program în cinci puncte!

M. – Majoritatea conducătorilor occidentali manifestă o mare simpatie pentru Dalai Lama şi pentru cauza Tibetului. Această atitudine justifică incredibila energie pe care o manifestă Dalai Lama, care nu încetează să călătorească pentru a pleda cauza Tibetului. Din nefericire, simpatia lor rămâne simplă vorbă în vânt în faţa interesului de a vinde avioane Airbus, de a importa produse manufacturate în lagăre de muncă şi închisori sau de a obţine noi pieţe de desfacere în China. Bun... Dalai Lama spune că înţelege foarte bine că aceste naţiuni trebuie să îşi asigure viitorul economic şi că nici o naţiune nu poate pune interesele Tibetului mai presus de cele proprii. Dar ne-am putea aştepta ca respectul valorilor democratice să impună guvernelor occidentale o acţiune mai concretă! Guvernul chinez, în cinismul lui, profită de slăbiciunea lor. Chinezii proferează ameninţări exagerate, pe care nu sunt capabili să le concretizeze, dar care reuşesc să paralizeze acţiunile occidentalilor, păcăliţi, astfel, în mod lamentabil. Orice ar pretinde chinezii, investiţiile Occidentului le sunt mult mai necesare lor decât pieţele chineze occidentalilor. Deci ar putea foarte bine exercita presiuni dacă democraţiile occidentale ar dori. Pe vremuri, chinezii numeau America „tigrul de hârtie"; acum tigrii de hârtie sunt ei, căci dacă ameninţările le sunt ignorate, atunci nu le pun în practică.

J.F. – Regele Norvegiei, o ţară cu numai patru milioane de locuitori, a dat dovadă de mai mult curaj decât toate marile puteri occidentale în faţa Chinei, un colos cu un miliard două sute de milioane de locuitori.

M. – China ameninţa să rupă relaţiile diplomatice cu Norvegia dacă regele ar fi înmânat personal lui Dalai Lama Premiul Nobel, aşa cum o cere obiceiul. Regele a răspuns: „Foarte bine!"... Iar chinezii, bineînţeles, nu au făcut-o! În 1996 China a ameninţat Australia cu rezilierea unor importante contracte economice dacă Primul Ministru şi Ministrul Afacerilor Externe îl primeau pe Dalai Lama. Aceşti miniştri şi poporul autralian au ţinut să îl întâmpine triumfal pe Dalai Lama, iar balonul ameninţărilor chineze s-a dezumflat. Când guvernele cedează şantajului, chinezii îşi freacă mâinile de bucurie, iar dispreţul lor pentru Occident creşte. În momentele mele de răutate, aş fi tentat de „terorismul non-violent". M-am gândit, de exemplu, de multe ori să arunc în aer „mumia" lui Mao Tse Dung care tronează în piaţa Tien An-Men. Nu ar fi nici o victimă – Mao nu poate muri de două ori – dar ce „bum" ar face în Biserica comunistă! În realitate, nimic nu are valoarea non-violenţei.

J.F. – Martiriul Tibetului modern are o dublă dimensiune. Pe de o parte, Tibetul atrage compasiunea, fiind una din multele ţări oprimate, supuse genocidului de o putere comunistă. Pe de altă parte, beneficiază de simpatie, fiind centrul păstrător al budismului, cu o largă răspândire a învăţăturii sale în lumea de astăzi. Aceşti doi factori fac din situaţia Tibetului un caz foarte special. De altfel, o caracteristică aparte a istoriei budismului este că după ce s-a răspândit timp de aproape două milenii în întreaga Indie, reprezentanţii

săi au trăit oarecum în exil începând cu secolul al XII-lea. Această diasporă budistă a suportat, pe de o parte, o serie de mari eşecuri şi dificultăţi, dar, pe de altă parte, a constituit poate unul dintre secretele răspândirii doctrinei.

M. – Dalai Lama spune adesea: „Tibetul nu dispune de petrol pentru motoare asemenea Kuweitului, dar, în schimb, are resurse pentru spirit, ceea ce ar îndreptăţi ajutorarea lui". Când armatele chineze au intrat în Tibet, în 1949, guvernul tibetan a lansat un apel de urgenţă către O.N.U, cerând ajutor pentru a rezista în faţa agresiunii. Anglia şi India au sfătuit Adunarea Generală să nu se implice, pentru a nu declanşa, astfel, un conflict de mari proporţii. Atacul Chinei asupra Tibetului era, însă, pentru majoritatea ţărilor, cu adevărat o agresiune. Acest lucru a fost reliefat cu prilejul dezbaterii sesiunilor plenare ale Adunării Generale O.N.U. din 1959, 61 şi 65. De exemplu, reprezentantul irlandez, Frank Aiken a declarat: „Timp de mii de ani, cel puţin de două milenii, Tibetul a fost la fel de liber şi de stăpân pe treburile sale ca oricare altă naţiune membră a acestei Adunări, şi de o mie de ori mai liber în administrarea propriilor afaceri decât multe din naţiunile prezente aici."

Numai ţările ce aparţineau blocului comunist au luat deschis partea Chinei. Atunci de ce să fi fost nevoie să „elibereze" Tibetul, cum afirmau chinezii, dacă acesta le-ar fi aparţinut deja? În diferite epoci ale îndelungatei sale istorii, Tibetul a suferit influenţa mongolilor, nepalezilor, a manciurienilor, a guvernatorilor britanici din India. În alte epoci, Tibetul a fost cel care şi-a exercitat influenţa asupra ţărilor vecine, chiar şi asupra Chinei, la un moment dat provincia chineză Xian plătind tribut Tibetului. Ar fi

greu de găsit în lume un stat care să nu fi fost supus unei dominaţii sau influenţe străine într-un moment sau altul al istoriei sale. Poate Franţa revendica Italia doar pentru că Napoleon a cucerit-o pentru câţiva ani?

J.F. – Cazul Tibetului a fost, cred eu, complicat din mai multe motive, în special din cauza situării sale geografice. Nu este vorba doar despre laşitatea democraţiilor occidentale, considerabilă, de altfel: geostrategic este foarte greu de intervenit militar în Tibet.

M. – Dalai Lama insistă mai ales asupra avantajelor de care se poate profita dacă Tibetul ar deveni, graţie situării sale geografice, un stat tampon, o oază de pace în mijlocul marilor puteri asiatice. În prezent, armatele indiene şi chineze stau faţă în faţă de-a lungul a mii de kilometri de frontieră. În 1962, armata chineză a anexat o treime din Laddakh şi a intrat în Assam, două provincii indiene.

J.F. – Democraţiile nu înţeleg niciodată că sistemele totalitare sunt foarte vulnerabile în faţa propagandei, exact arma pe care chiar ele însele o folosesc cu atâta abilitate. Mai mult, ar trebui să se întrebe de ce înnebunesc chinezii de furie ori de câte ori un simplu partizan al Tibetului flutură un simplu steag în faţa vreunei ambasade chineze. De ce protestează împotriva unei conferinţe ce abia adună cincisprezece persoane care cer independenţa Tibetului?

M. – Şi mai mult îi irită când o sută de mii de tineri participă la un concert de muzică rock de trei zile, dedicat cauzei Tibetului, cum s-a întâmplat recent în California. Sau ameninţă cu interdicţia construirii unui Disneyland în China, dacă Disney nu renunţă la producţia filmului lui Martin Scorsese despre viaţa lui Dalai Lama. Mao contra Mickey Mouse, asta este ridicol!

J.F. – Asta pentru că sunt absolut convinşi de ilegitimitatea ocupării Tibetului. Un mare istoric şi politolog, Guglielmo Ferrero, a arătat în cartea sa *Puterea* că statele ilegitime au o teamă puternică faţă de tot ce ameninţă cu dezvăluirea lipsei lor de legitimitate. Din păcate, democraţiile nu folosesc nici măcar armele paşnice de care dispun. În plus, cum spuneam mai devreme, din punct de vedere economic, China are mai multă nevoie de Occident decât are Occidentul de ea. Prin urmare, ar fi cu putinţă să i se prezinte Chinei argumente raţionale şi să se ajungă la o înţelegere, oprind, astfel, cruzimile extreme ce se comit în Tibet.

M. – Atunci când este întrebat pe ce îşi bazează speranţa unui Tibet liber, Dalai Lama răspunde: „Pe faptul că avem o cauză justă şi dreaptă." Adevărul, spune el, este o forţă intrinsecă, minciuna nu este decât o aparenţă fragilă, ce nu poate fi întreţinută decât cu preţul unor eforturi uriaşe, care, mai devreme sau mai târziu, vor fi sortite eşecului. Pe scurt, nu trebuie să uităm că viitorul Tibetului nu înseamnă numai şase milioane de tibetani, ci şi o învăţătură care aparţine patrimoniului mondial şi care merită salvată.

Budismul: declin şi renaştere

JEAN-FRANÇOIS – Este incontestabil faptul că răspândirea budismului în Occident a fost favorizată de drama Tibetului, de faptul că Dalai Lama este obligat să trăiască în exil, că numeroşi Rinpoche, lama, călugări şi laici au trebuit să fugă din Tibet, aflându-se astfel în situaţia de a intra în contact cu alte culturi, de pe toate continentele, în Asia şi în afara ei. Nu este totuşi singura explicaţie pentru actualul interes, dar favorizează cu siguranţă curiozitatea europeană faţă de budism. De altfel, budismul a făcut mereu dovada unei mari capacităţi de adaptare; să ne amintim că încă de la sfârşitul secolului al XII-lea a fost constrâns să trăiască în diasporă. Trebuie menţionat că în secolul al III-lea î.Hr., pe vremea împăratului Ashoka, la un secol şi jumătate de la moartea lui Buddha, (împăratul Ashoka fusese el însuşi convertit), doctrina budistă se răspândise în întreaga Indie şi în ţările din jur. Budismul a fost, alături de hinduism, una din cele două religii principale ale Indiei, din secolul al VI-lea î.Hr. până în secolele al XII-lea şi al XIII-lea, când a suferit persecuţii ca urmare a invaziei islamice din India. Pătrunderea Islamului în India a constituit un şoc

considerabil pentru toată lumea şi, din secolul al XII-lea până în secolul al XVIII-lea, o parte a ţării a intrat sub dominaţie musulmană. Religia hindusă a rămas totuşi dominantă. În schimb, budismul a fost izgonit. De ce?

MATTHIEU – Cu privire la subiectul diasporei, se ştie exact că spre 1960 pe versanţii himalaieni din India, Nepal şi Buthan se găsea o concentrare extraordinară de maeştri spirituali ai Tibetului care fugiseră de invazia chineză. Dacă ar fi rămas în Tibet, ar fi trebuit să călătorim luni întregi, pe jos sau călare, pentru a-i întâlni, presupunând că am fi ştiut despre existenţa lor. Aceste triste evenimente – ocupaţia chineză şi exilul – au dat Occidentului prilejul de a intra în contact cu maeştrii păstrători ai unei tradiţii milenare. Mulţi dintre ei erau foarte în vârstă şi mulţi nu mai sunt în viaţă. Acest lucru contribuie, o dată în plus, la caracterul excepţional al filmelor lui Arnaud Desjardins.

La modul general, budismul a călătorit destul de mult de-a lungul istoriei sale. De altfel, călugării budişti erau la origine călugări rătăcitori. Buddha însuşi se deplasa mereu şi nu se stabilea undeva decât pe timpul celor trei luni de vară, pentru „retragerea din anotimpul ploios". În timpul acestei retrageri, călugării se adăposteau în colibe improvizate din bambus şi frunze; apoi îşi reluau peregrinările. De-a lungul anilor, unii dintre binefăcătorii lui Buddha au dorit să-i ofere un loc unde el şi călugării lui să poată reveni în fiecare an, pe timpul retragerii de vară. Aceşti donatori au început să ridice clădiri solide, similare, de altfel, ca formă colibelor din bambus. Încet-încet, unii călugări au rămas tot anul în aceste „vihara" – cum erau numite – apoi s-au adunat comunităţi

întregi şi aşa s-au format primele mânăstiri. La început, budismul nu a depăşit multă vreme limitele provinciei Maghada, actualul Bihar al Indiei. Mai târziu s-a răspândit şi s-a dezvoltat în întreaga Indie şi până în Afganistan. Schimburi au existat cu Grecia, dovadă o celebră culegere filozofică, scrisă sub forma unor dialoguri dintre un înţelept budist şi regele grec Menandros, care domnea în Bactriana în secolul al II-lea î.Hr..

J.F. – Să precizăm, pentru cititorul care nu este specialist în istoria Antichităţii, că perioada helenistică, în care trăieşte şi regele Menandros, începe cu epoca cetăţii greceşti propriu-zise, încheiată la sfârşitul secolului al IV-lea î.Hr., şi se termină cu triumful imperiului roman, la mijlocul secolului I înaintea erei noastre.

M. – Plecările şi sosirile caravanelor de mărfuri au permis cu siguranţă o întâlnire între budism şi civilizaţia greacă, foarte deschisă la curentele de idei ce veneau din exterior.

J.F. – Cuceririle lui Alexandru au favorizat şi ele aceste contacte, ceea ce a dat naştere artei greco-budiste.

M. – În Tibet, budismul a fost introdus către sfârşitul secolului al VIII-lea, cu deosebire în secolul al IX-lea, de către Padmasambhava, invitat de regele Trisong Detsen. Acest rege, care avea deja un maestru budist, voia să construiască prima mare mânăstire din Tibet. La sfatul mentorului său, regele l-a invitat pe Padmasambhava, înţeleptul cel mai respectat al vremii sale. Padmasambhava este astăzi considerat de tibetani „un al doilea Buddha", pentru că mulţumită lui budismul s-a răspândit în Tibet. Deci acest maestru a venit şi a supravegheat construcţia de la

Samye, prima mânăstire tibetană. Tot lui i se datorează traducerea Canonului Budist din sanscrită în tibetană. El a invitat o sută de mari erudiţi budişti indieni în Tibet şi a trimis în India tineri tibetani să înveţe sanscrita. Apoi, la Samye a funcţionat, timp de cincizeci de ani, un colegiu reunind traducători tibetani şi erudiţi indieni, menit a traduce cele o sută trei volume ale „Aforismelor lui Buddha" şi cele două sute treisprezece volume de Comentarii indiene asupra acestor *Aforisme*. În următoarele două sau trei secole, alţi maeştrii tibetani au mers în India, unde au rămas, uneori, zece sau douăzeci de ani, şi au adus cu ei în Tibet texte care nu fuseseră traduse în timpul primei etape de traduceri. Sub influenţa unor maeştri eminenţi au apărut câteva noi direcţii spirituale, patru fiind importante. Apoi, dezvoltarea budismului în Tibet şi-a urmat fără întrerupere cursul până la invazia comunistă chineză.

J.F. – Ce se întâmpla în acest timp în India?

M. – În India, la sfârşitul secolului al XII-lea şi începutul secolului al XIII-lea, persecuţia musulmană a budismului a atins paroxismul. Budismul, aflat deja în declin, este o ţintă uşoară, dat fiind că marile universităţi budiste sunt, toate, la vedere. Cele de la Nalanda şi Vikramashila, de exemplu, adună mii de studenţi sub tutela celor mai mari maeştri ai vremii. Ele adăpostesc imense biblioteci, de o bogăţie comparabilă cu cea a faimoasei bibliotecii din Alexandria. Toate aceste edificii au fost distruse, cărţile arse şi călugării exterminaţi.

J.F. – Şi această expunere deosebită a budismului din cauza universităţilor, a bibliotecilor şi mânăstirilor sale ar explica faptul că a fost înlăturat mult mai uşor decât hinduismul, care a rezistat mai bine?

M. – Nu numai. Budismul începuse deja să apună în India, din motive care nu sunt foarte clare. Din secolul al VI-lea, reînnoirea tradiţiilor brahmanice şi asimilarea anumitor concepte budiste în Vedanta – unul dintre principalele curente metafizice hinduse – au erodat încetul cu încetul influenţa budismului care, după ce cucerise toată India, se concentrase din nou în regiunea Maghada, actualul Bihar, şi în Bangladesh-ul de astăzi. Vedanta advaita, care pune accentul pe non-dualitate, adoptase puncte importante din filozofia budistă, neîncetând totuşi să o critice. Această influenţă a micşorat într-o oarecare măsură prăpastia doctrinală care separa budismul de hinduism. În plus, India era foarte ataşată de sistemul castelor, pe care budismul îl ignora cu bună ştiinţă. Mai mult, este adevărat că importanţa centrelor de studiu şi a mânăstirilor le-a transformat în ţinte uşoare pentru hoardele musulmane, care le confundau uneori cu fortăreţe, nefăcând diferenţa!

J.F. – Anumite idei ale budismului au persistat prin hinduism?

M. – Să spunem că au fost încorporate puţin câte puţin în acesta, deşi însăşi filozofiile hinduse continuau să atace budismul pe plan doctrinal.

J.F. – Deci budismul este unul din rarele exemple de religii – să-i spunem religie pentru comoditatea termenului – care a fost izgonită din cadrul geografic unde văzuse lumina zilei şi unde se dezvoltase timp de mai bine de un mileniu. Am mai putea da aici un exemplu: înăbuşirea, suprimarea, eradicarea parţială a religiilor precolumbiene, ca urmare a cuceririi spaniole, europene în general, a Americii Latine.

M. – Budismul s-a răspândit şi în sud, către Sri Lanka, apoi în est, în Thailanda, în Birmania, în Laos...

într-o formă numită Theravada. S-a deplasat şi spre nord, în China, în secolul al VI-lea, în varianta numită Marele Vehicul, şi apoi în Japonia unde s-a dezvoltat în special sub forma budismului Zen, care este centrat pe observarea naturii spiritului.

J.F. – De la sfârşitul celui de-al Doilea Război Mondial şi până în1970, budismul Zen a fost cea mai cunoscută dintre formele budismului, cea mai la modă în Occident. În anii 60, studenţii de la Berkeley, pe timpul mişcării de protest împotriva civilizaţiei occidentale, au fost foarte pasionaţi de budismul Zen. Unii chiar au încercat să constituie o formă sincretică între o doctrină politică şi budism, inventând ceea ce au numit „marxism Zen", care, trebuie să recunosc, nu a rezistat mult, şi pe care nu îl deplâng.

M. – Budismul Zen este încă înfloritor în Occident. Dar interesant este că în Tibet, toate aspectele şi nivelurile budismului, ceea ce numim „cele Trei Vehicule", au fost păstrate şi perpetuate cu o mare fidelitate, ceea ce permite individului să folosească toate aceste niveluri diferite ale învăţăturii pe calea sa spirituală. Practicarea Micului Vehicul sau, pentru a folosi un termen mai respectuos, a Theravadei, „Cuvântul Bătrânilor", este fondată pe etica laică şi pe disciplina monastică, pe contemplarea imperfecţiunii lumii obişnuite şi a inutilităţii preocupărilor care determină cele mai multe dintre activităţile noastre. Aceste reflecţii îl determină pe practicant să dorească să se elibereze de suferinţă şi de cercul vicios al existenţelor, „samsara".

Theravadei nu-i lipseşte nici iubirea de aproape, nici compasiunea pentru cei ce suferă, dar un accent deosebit pe iubire şi compasiune a pus Marele Vehicul, pe care îl găsim în Tibet, în China şi în Japonia.

Conform învăţăturilor sale, este inutil să ne eliberăm noi înşine de suferinţă dacă toate fiinţele din jurul nostru continuă să sufere. Deci scopul căii spirituale, în esenţă, este de a ne transforma interior pentru binele celorlalţi. În India, dar mai ales în Tibet, s-a dezvoltat şi un al treilea vehicul, Vehiculul Adamantin[1] sau Vajrayana. El adaugă celor două forme anterior descrise tehnici spirituale care permit actualizarea şi mai rapidă a naturii de buddha prezentă în noi, precum şi realizarea „purităţii primordiale" a fenomenelor. Această viziune, departe de a înăbuşi compasiunea, o aprofundează şi o consolidează. Deci, convergenţa circumstanţelor geografice şi politice au permis Tibetului să integreze într-o singură cale spirituală cele trei vehicule ale budismului.

J.F. – Ca urmare a tribulaţiilor sale, budismul pare să fi dobândit o vocaţie transnaţională, care îi favorizează, poate, lenta înaintare spre Occident. El nu este asociat unei culturi anume, chiar dacă de-a lungul istoriei sale s-a găsit strâns legat de diferite culturi. Chiar dacă Tibetul, un fel de fortăreaţă, atât geografic, cât şi spiritual, a permis conservarea tuturor componentelor budismului timp de mai bine de un mileniu, nu este mai puţin adevărat că învăţăturile budiste s-au răspândit în civilizaţii atât de diferite precum Sri Lanka şi Japonia. A luat budismul „culoarea" ţărilor în care a înflorit?

M. – În Tibet, de exemplu, exista o religie autohtonă, bon-ul, înrudită pe alocuri cu animismul, dispunând de o metafizică complexă, care a supravieţuit până în zilele noastre. În secolul al IX-lea, rivalităţi metafizice opuneau bon-ul şi budismul.

---

[1] De la adamantin = (lit.) care are duritatea şi sclipirea diamantului [n. t.]

Câteva obiceiuri bon au fost preluate de budism şi asimilate. Fenomene asemănătoare au avut loc în Thailanda, în Japonia etc. şi vor avea loc, fără îndoială, şi în Occident. Dar esenţa budismului nu s-a schimbat.

J.F. – Astfel, învăţătura şi practica budiste au, indubitabil, o vocaţie universalistă. Multe religii pretind însă a avea o dimensiune universală. Bineînţeles creştinismul, în special catolicismul, din moment ce „catolicism" provine din cuvântul grec care înseamnă universal. De unde şi dreptul pe care şi l-a arogat de prea multe ori de a converti oamenii cu forţa. Şi Islamul are o tendinţă de expansiune universală, la nevoie prin puterea cuţitului şi a puştii. Căci, în aceste religii, a deveni unul dintre credincioşi, înseamnă a accepta de la bun început credinţa în anumite dogme. Nu este cazul budismului. Vocaţia sa universală, să spunem extensibilă şi la alte culturi decât cea în care s-a născut, nu ar putea fi în nici un fel asociată exigenţei ca noul adept să se supună unei credinţe, cu atât mai puţin unei constrângeri.

M. – Buddha spune: „Nu acceptaţi învăţăturile mele din respect pentru mine; cercetaţi-le şi redescoperiţi-le adevărul". Sau: „V-am arătat calea, de voi depinde să o urmaţi." Învăţătura lui Buddha este asemenea unui carnet cu însemnări care descriu şi explică drumul către cunoaştere pe care el însuşi l-a parcurs. Pentru a deveni „budist" în adevăratul sens al cuvântului, găsim adăpost în Buddha, privindu-l nu ca pe un zeu, ci ca pe un ghid, simbol al Iluminării. Găsim apoi sprijin şi în învăţătura sa, în Dharma, care nu este o dogmă, ci o cale. În sfârşit ne retragem în comunitate, în grupul tovarăşilor de drum ce urmează calea. Dar budismul nu încearcă să forţeze uşile şi nici să realizeze convertiri. Pentru el, asta nu are nici un sens.

J.F. – Tocmai pentru că nu recurge la convertiri forţate, într-adevăr de neconceput din perspectiva sa, introducerea budismului într-o societate total diferită de cea în care s-a născut merită să fie studiată şi, dacă persistă, explicată.

M. – Budismul nu are o atitudine ofensivă, el produce mai degrabă un fel de iradiere spirituală. Cei care doresc să îl cunoască trebuie să facă ei înşişi primul pas şi să îl descopere prin intermediul propriei experienţe. Este, de altfel, interesant să vedem felul în care budismul s-a dezvoltat în Tibet şi în China: marii înţelepţi au străbătut aceste locuri, iar strălucirea lor a atras în mod firesc discipolii, aşa cum nectarul florilor atrage albinele.

J.F. – Pe parcursul tuturor dialogurilor noastre, am remarcat extraordinara bogăţie de metafore a limbajului budist!... Asta nu îmi displace. Şi Platon făcea apel fără încetare la imagini, la mituri şi comparaţii. Sunt întru totul pentru introducerea poeziei în filozofie. Dar nu sunt chiar sigur că ea reuşeşte să răspundă tuturor întrebărilor pe care ni le-am putea pune.

M. – Voi răspunde printr-o nouă metaforă, spunând că este „un deget îndreptat în direcţia lunii." Trebuie să privim luna, nu degetul. O imagine spune uneori mai multe decât o lungă descriere.

J.F. – Problema esenţială pentru civilizaţia occidentală este să afle ce tip de corespondenţă, de convergenţă există între anumite nevoi resimţite de propria societate, pe care nu reuşeşte să le satisfacă prin propriile resurse spirituale, şi soluţia pe care, eventual, budismul ar putea-o da acestor nevoi. Numai că, o doctrină dispusă să se adapteze pentru a răspunde anumitor întrebări poate fi, la fel de bine, o capcană. În Occident, mulţi oameni aderă la secte care

sunt imposturi totale, uneori sunt chiar criminale. Prin urmare, problema care se pune este cea a adevărului şi a autenticităţii budismului ca ştiinţă a spiritului.

M. – Oh... principalul subiect de cercetare al budismului este natura spiritului şi nu are decât două mii cinci sute de ani de experienţă în acest domeniu! Asta în ce priveşte autenticitatea. Cât despre adevăr, ce să spun... Poate că adevărul său este cel care îi dă forţă. Cred că acest adevăr transpare în oameni şi în fapte şi rezistă testului timpului şi circumstanţelor, spre deosebire de secte, care nu sunt decât contrafaceri ale tradiţiilor spirituale autentice şi a căror faţadă se năruie cu prima ocazie. Natura înşelătoare a sectelor, care atrag totuşi numeroşi adepţi, se manifestă în general prin tot felul de contradicţii interne, scandaluri, uneori grozăvii, cum şi ştirile o arată frecvent. În schimb, creşterea interesului pentru budism în Occident este mult mai discretă. „Centrele budiste" sunt locuri unde cel mai adesea găsim prieteni care împărtăşesc aceleaşi idealuri şi care doresc să îşi unească eforturile pentru a studia, pentru a practica, pentru a traduce texte şi comentarii în limbile occidentale. Scopul lor este promovarea unei tradiţii autentice şi vii. În general, sunt bine văzuţi de populaţia locală.

J.F. – Nu comparam deloc o învăţătură mai mult decât bi-milenară ca budismul cu sectele, adesea monstruoase, aproape întotdeauna degenerate, care fac ravagii astăzi şi care, pe deasupra, sunt, în cea mai mare parte, escrocherii! Nici nu m-am gândit la aşa ceva! Dar, cum nu am niciodată încredere în impulsurile naturii umane, voiam pur şi simplu să atrag atenţia că admiraţia extremă manifestată de un număr de

persoane pentru o anumită teorie şi pentru maeştrii spirituali care capătă prestigiu în ochii lor, maeştrii care pot fi impostori, această admiraţie nu dovedeşte că doctrina în cauză este neapărat bună. Este nevoie de o demonstraţie suplimentară!

M. – O asemenea demonstraţie nu poate fi susţinută decât de rezultatele pe termen lung ale practicii spirituale. Se spune: „Rezultatul studiului este stăpânirea de sine; rezultatul practicii este diminuarea emoţiilor negative". Un entuziasm pasager nu are nici o valoare.

J.F. – Asta voiam să spun! Este evident că limitându-ne la simpla observare a faptelor nu există nici o comparaţie posibilă între budism şi secte. Totuşi, nu trebuie să uităm că minţi strălucite se lasă păcălite de vorbe goale. Am cunoscut mari medici care au aderat la mistificări totale, în care au crezut timp de mai mulţi ani, conformându-se tuturor exigenţelor sectei lor! Deci nu trebuie să considerăm o dovadă a adevărului simpla aspiraţie pe care o pot avea oamenii pentru o spiritualitate ce poate fi un fals, căci, din nefericire, oamenii au supărătoarea tendinţă de a adera la orice! De aceea sarcina demonstraţiei rămâne mereu în seama celui care predică.

M. – O cale spirituală autentică implică exigenţa faţă de sine însuşi şi toleranţa faţă de semeni, spre deosebire de sectele în care, foarte adesea, exigenţa se manifestă faţă de ceilalţi, încălcându-se, chiar în interior, în mod flagrant, idealurile predicate. Diferenţa fundamentală însă rezidă în faptul că sectele nu se bazează pe nici un principiu metafizic veritabil: ele se nasc, de obicei, dintr-un sincretism compus din elemente disparate şi vestigii pseudo-tradiţionale, ce nu au nimic de-a face cu o comunicare spirituală

autentică. Din această cauză, ele nu pot duce la un progres spiritual durabil şi nu provoacă decât confuzie şi dezamăgire.

Credinţă, ritual şi superstiţie

JEAN-FRANÇOIS – Pietismul ritual, calificat drept „bigotism" – apa sfinţită, mătăniile, ramurile de salcie, credinţa în tot felul de indulgenţe, în eficacitatea tainelor şi a anumitor rugăciuni, în arderea lumânărilor – prezent în cea mai mare parte a religiilor, contrastează cu manifestarea purificată atribuită budismului. Acesta pare a fi unul din motivele pentru care intelectualii, între alţii, pot fi atraşi de această învăţătură, dezgustaţi fiind de anumite aspecte ale religiilor consacrate, pe care le consideră prea teatrale, formaliste sau iraţionale. Mi se pare a fi totuşi o imagine idealizată a budismului, obţinută de la distanţă, pornind doar de la cunoaşterea doctrinei, fără a fi asistat la practica sa cotidiană. Călătorind, însă, în ţările budiste, intrând în mânăstiri, realizăm, dimpotrivă, extraordinara înflorire a practicilor, a cântărilor, a procesiunilor, a prosternărilor, care, pentru un agnostic ca mine, par să ţină de acelaşi fel de superstiţii şi ritualisme obsesionale ca în ortodoxie, catolicism, islam sau iudaism. Aş spune chiar că anumite practici, aşa cum se desfăşoară sub ochii noştri în plin secol al XX-lea, par mai apropiate de

catolicismul medieval decât de catolicismul actual. Nu regăsim aici un aspect oarecum iraţional, exterior şi mecanic ritualist al practicilor budiste, grefat pe înţelepciunea lui Buddha de-a lungul mileniilor?

MATTHIEU – Înainte de toate, în budism, ca în toate tradiţiile spirituale şi religioase, trebuie să distingem între superstiţie şi ritual. Credinţa devine superstiţie atunci când se opune raţiunii şi se îndepărtează de înţelegerea sensului profund al ritualului. Ritualul are un sens (de altfel, cuvântul latin *ritus* înseamnă „acţiune corectă"). El cheamă la reflecţie, la contemplare, la rugăciune, la meditaţie. Înţelesul cuvintelor pronunţate în timpul cântecelor este întotdeauna o chemare la contemplaţie. Acest lucru este foarte adevărat în cazul budismului tibetan. Dacă ne aplecăm asupra conţinutului însuşi al ritualului, asupra textelor recitate, regăsim, ca într-un un ghid, o serie de elemente ale meditaţiei budiste – vacuitatea, iubirea şi compasiunea. Un ritual este o practică spirituală desfăşurată în cadrul inspirator al unei mânăstiri, într-o atmosferă de seninătate, amplificată de muzica sacră, ce nu are ca scop exacerbarea emoţiilor, ci, dimpotrivă, atenuarea lor şi favorizarea reculegerii. Această muzică este privită ca o ofrandă şi nu ca o manifestare artistică. Anumite ritualuri se desfăşoară neîntrerupt zi şi noapte, mai mult de o săptămână. Scopul lor este de a-i reuni pe participanţi într-o consacrare comună unei perioade de practică intensă. În meditaţia asupra unei *mandala*, se pune accent pe tehnicile de concentrare şi se face apel la un simbolism foarte bogat.

J.F. – Ai putea să defineşti *mandala*? Nu am decât o idee foarte vagă despre asta.

M. – O *mandala* este o reprezentare simbolică a universului şi a fiinţelor, sub forma unui loc perfect şi

a zeităților care locuiesc acolo. „Zeitățile" din *mandale* nu sunt zei, pentru că, așa cum am menționat, budismul nu este nici politeism, nici monoteism. Sunt arhetipuri, aspecte ale naturii de buddha. Meditația asupra *mandalei* este un antrenament pentru ceea ce numim „viziunea pură", adică perceperea naturii de buddha prezentă în toate ființele. Aceste tehnici de vizualizare permit transformarea percepției comune a lumii – un amestec de pur și impur, de bine și rău – într-o manifestare a perfecțiunii fundamentale a lumii fenomenale. Vizualizându-ne pe noi înșine și pe ființele din jur sub forma acestor arhetipuri perfecte care sunt „zeitățile" din panteonul tibetan, ne obișnuim cu ideea că natura de buddha este prezentă în fiecare ființă. Prin urmare, încetăm să facem diferențe între formele exterioare ale ființelor – frumoase sau urâte, prieteni sau dușmani. Pe scurt, tehnicile sunt mijloace adecvate pentru a regăsi perfecțiunea inerentă nouă și fiecărei ființe. În sfârșit, trebuie subliniat că pentru maeștrii tibetani ritualurile nu au decât o importanță relativă, iar eremiții care se consacră exclusiv meditației abandonează orice formă de ritual. Unii, precum marele yoghin Milarepa, merg până la a denigra deschis practica ceremoniilor și a riturilor. Varietatea tehnicilor spirituale răspunde, astfel, varietății discipolilor și relevă diferite niveluri de practică spirituală.

J.F. – Da, dar deunăzi, la Kathmandu, am privit mulțimea credincioșilor budiști care veneau să se roage în jurul acestui mare monument... cum se chema oare?

M. – *Stupa*.

J.F. – Deci credincioșii se învârteau în procesiune în jurul acestei *stupa*, timp de mai multe ore, întotdeauna în sensul acelor de ceasornic, căci în cursul unei călătorii precedente în Buthan am aflat că atunci

când vrem să înconjurăm un templu sau o *stupa*, trebuie să ne învârtim în sensul acelor de ceasornic, dintr-un motiv misterios, care mi-a scăpat şi pentru care nu mi s-a oferit niciodată o explicaţie satisfăcătoare. Oare asta nu este pur şi simplu superstiţie?

M. – Iată un punct important. Cea mai mare parte a acţiunilor realizate pe parcursul a ceea ce numim „viaţă obişnuită" nu sunt ele doar utilitare şi lipsite de un sens profund? Adesea, a merge înseamnă doar a ne deplasa pentru a ajunge undeva cât de repede se poate; a mânca înseamnă a-ţi umple stomacul, a munci - a produce cât mai mult cu putinţă etc. În timp ce într-o societate unde viaţa spirituală pătrunde întreaga existenţă, acţiunile cele mai obişnuite au un sens. De fapt, la modul ideal, nu există nimic banal. Atunci când mergem, de exemplu, considerăm că mergem către Iluminare; aprinzând un foc ne dorim: „Fie ca toate emoţiile negative ale oamenilor să fie arse." Mâncând ne gândim: „Fie ca toţi să guste din savoarea contemplaţiei", deschizând o uşă: „Fie ca poarta eliberării să se deschidă pentru toate fiinţele." etc. În ce priveşte *stupa*, tibetanii cred că le este mult mai folositoare o procesiune de o oră decât să facă jogging. *Stupa* este un simbol al spiritului lui Buddha (scrierile simbolizează glasul său, iar statuile, corpul). Dreapta fiind considerată locul de onoare, pentru a-şi manifesta respectul faţă de Buddha şi învăţăturile sale, se învârt păstrând mereu *stupa* în partea lor dreaptă, adică în sensul acelor de ceasornic. Făcând asta, spiritul lor se îndreaptă spre Buddha şi deci spre învăţătura sa.

J.F. – Ce este cu toate aceste fresce reprezentând fiinţe aparent supranaturale? Credeam că în budism nu există zei?

M. – Încă o dată, nu sunt zei, consideraţi a fi înzestraţi cu o existenţă intrinsecă. Aceste zeităţi sunt

simbolice. Chipul unei „zeități" reprezintă Unul, absolutul. Cele două brațe sunt cunoașterea vacuității, unită cu metoda compasiunii. Anumite zeități au șase brațe, care simbolizează șase calități fundamentale: disciplina, generozitatea, răbdarea, sârguința, concentrarea și înțelepciunea. Decât să contemplăm imagini oarecare, este mai util să avem prezente în minte forme pline de sens, care amintesc celui ce le vizualizează diferitele elemente ale căii spirituale. Aceste arhetipuri simbolice permit, astfel, să folosim puterea imaginației ca pe un factor de progres spiritual și să ne lăsăm mânați de gândurile noastre nestăvilite. Unul dintre principalele obstacole în reculegere este chiar proliferarea liberă a gândurilor. Tehnicile de vizualizare sunt mijloace eficiente care permit celor cu spiritul mereu agitat, incapabili să-și calmeze fluxul gândurilor, să canalizeze acest flux către o țintă. Vizualizarea poate fi foarte complexă, ea nu tulbură spiritul, ci îl stabilizează și îl liniștește. O vizualizare corectă necesită trei calități: menținerea unei vizualizări clare, ceea ce implică întoarcerea fără încetare a spiritului către obiectul concentrării sale; cunoașterea simbolismului obiectului asupra căruia se meditează; și, în sfârșit, conservarea percepției naturii de buddha existente în fiecare.

J.F. – Dar am văzut în temple credincioși care se prosternau în fața statuii lui Buddha! Un astfel de comportament există în fața unei divinități, a unui zeu, a unui idol, nu în fața unui înțelept.

M. – Prosternarea în fața lui Buddha este un omagiu respectuos, adus nu unui zeu, ci aceluia care întruchipează înțelepciunea ultimă. Această înțelepciune, precum și învățăturile pe care le-a dat, au pentru cel care se înclină o valoare imensă. A aduce un omagiu acestei înțelepciuni este și un gest de

umilinţă. Este un bun antidot pentru orgoliu, acesta din urmă fiind recunoscut ca obstacol în calea oricărei transformări profunde. Orgoliul împiedică înţelepciunea şi compasiunea să se manifeste. „Apa nu se poate strânge pe creasta unui munte, iar adevăratul merit nu se poate acumula pe culmea orgoliului" spune proverbul. În plus, prosternarea nu este un gest mecanic. Atunci când atingem pământul cu ambele mâini, cu ambii genunchi şi cu fruntea – deci în cinci puncte – aspirăm la purificarea de cele cinci otrăvuri care sunt ura, dorinţa, ignoranţa, orgoliul şi pizma, transformându-le în cinci înţelepciuni corespunzătoare. Când mâinile alunecă pe sol în timp ce ne ridicăm, ne gândim: „De aş putea 'aduna' suferinţele tuturor fiinţelor şi să le curm, asumându-mi-le". Aşa se face că fiecare gest din viaţa de zi cu zi, departe de a rămâne neutru, banal, comun, ne readuce la practica spirituală.

J.F. – Totuşi, într-o viaţă monahală creştină, singura realitate este Dumnezeu. Lumea în care trăim, „secolul" – cum spuneau catolicii francezi în secolul al XVII-lea (vorbeau despre a trăi în secol sau în afara lui) nu este decât o distragere a atenţiei în raport cu esenţialul: Dumnezeu. Prin urmare, viaţa religioasă, viaţa cuiva care se retrage, fie la Port Royal precum Pascal, fie într-o mânăstire precum călugării ordinului Chartreux, constă în îndepărtarea tuturor surselor de amuzament – „divertismentele", cum le spunea Pascal – adică ceea ce ne „abate" atenţia către zădărnicia intereselor cotidiene, către falsele valori ale reuşitei, către satisfacţiile vanităţii, banului etc. Alungăm aceste ore care formează viaţa în secol, pentru a ne putea concentra întreaga atenţie asupra singurei legături care contează, legătura cu divinitatea. Călugării de la Marea Mânăstire se retrag din timpul secularizat

pentru a se putea concentra asupra lui Dumnezeu fără a fi întrerupți sau distrași. Dar cum în budism nu există un zeu transcendent, viața monahală și aceste retrageri în afara timpului și în afara secolului spre ce tind? Pe scurt, dacă budismul nu este o religie, de ce seamănă atât de mult cu o religie?

M. – Cred că am mai spus câteva cuvinte despre asta zilele trecute. Că o numim religie sau metafizică nu are până la urmă nici un pic de importanță. Scopul spiritual spre care tinde budismul este Iluminarea, acea Iluminare pe care însuși Buddha a atins-o. Calea constă în a merge pe urmele lui Buddha. Asta cere o transformare profundă a fluxului conștiinței noastre. Deci putem înțelege că toți cei care aspiră în mod profund să urmeze acest drum îi consacră în întregime timpul. După cum înțelegem că, în special pentru un începător, condițiile exterioare pot favoriza sau împiedica această căutare. Numai cel care a atins Iluminarea este invulnerabil în fața circumstanțelor, căci pentru el lumea fenomenală este o carte în care fiecare pagină reprezintă o confirmare a adevărului pe care l-a descoperit. O ființă realizată din punct de vedere spiritual nu este câtuși de puțin tulburată de agitația unui mare oraș, ci se simte la fel ca într-o sihăstrie de munte. Un începător însă are nevoie de condiții propice pentru a-și dezvolta concentrarea și a-și transforma gândurile. În tumultul vieții obișnuite, acest proces de transformare necesită mult mai mult timp și riscă enorm să fie întrerupt înainte de a fi desăvârșit. De aceea practicanții budiști petrec uneori ani întregi în schituri retrase. Scopul lor este de a se consacra căutării spirituale, fără a pierde vreodată din vedere că obiectivul lor final este atingerea Iluminării pentru a putea apoi să își ajute semenii.

J.F. – Cum s-ar putea defini Iluminarea?

M. – Este descoperirea naturii ultime a sinelui şi a lucrurilor.

J.F. – Şi ai putea preciza ce se înţelege prin credinţă în budism?

M. – În mod evident, cuvântul are o conotaţie destul de încărcată în Occident. Deosebim patru aspecte ele credinţei. Primul este „credinţa limpede" sau inspirată, cea care se trezeşte atunci când ascultăm o învăţătură spirituală sau povestea vieţii lui Buddha sau a unui mare înţelept: ceea ce ne stârneşte interesul. Cel de-al doilea aspect este aspiraţia, este dorinţa de a şti mai mult, de a pune chiar noi în practică o învăţătură, de a urma exemplul unui înţelept şi de a atinge, încetul cu încetul, perfecţiunea pe care el o reprezintă. Cea de-a treia etapă devine „convingere", certitudine dobândită, verificând noi înşine validitatea învăţăturilor şi eficienţa unui drum spiritual, atingând o satisfacţie şi o plenitudine din ce în ce mai mari: această descoperire seamănă cu traversarea unui ţinut ce devine din ce în ce mai frumos pe măsură ce îl străbatem. În sfârşit, când această convingere nu este niciodată dezminţită, indiferent de împrejurări, atingem în practică o stabilitate care ne permite să folosim toate condiţiile existenţei, fie ele favorabile sau nefavorabile, pentru a progresa. Atunci această certitudine devine o a doua natură. Este credinţa „ireversibilă". Acestea sunt cele patru etape ale credinţei budiste, care nu este deci un „salt" al intelectului, ci fructul unei descoperiri progresive, al constatării faptului că această cale spirituală dă roade.

Budismul şi moartea

JEAN-FRANÇOIS – În viziunea budistă sau în cea creştină, a te retrage din lume este şi un fel de pregătire pentru moarte. Un creştin consecvent precum Pascal consideră că, din momentul în care a înţeles că singura realitate este divinitatea, a trăi în secol nu mai are nici un sens. Trebuie să se pregătească încă din această viaţă pentru a apărea în faţa Creatorului şi, prin urmare, să vieţuiască în permanenţă în starea celui care nu mai are decât câteva clipe de trăit. În *Cugetările* lui Pascal această idee revine foarte des, ea provenind, de altfel, din Evanghelii: nu ştii în ce moment Domnul te va chema, peste zece ani sau peste cinci minute. Şi filozofia – chiar fără conotaţie religioasă – insistă adesea asupra faptului că ea este o pregătire pentru moarte. Un capitol din *Eseurile* lui Montaigne se intitulează: „A filozofa înseamnă a învăţa să mori". Am rămas cu impresia că această idee a pregătirii pentru moarte, a trecerii, joacă, de asemenea, un rol foarte important în doctrina budistă. Starea intermediară după moarte cred că este ceea ce numim „bardo". Există oare un *Tratat despre bardo*?

MATTHIEU – Într-adevăr. Gândul morţii este mereu prezent în mintea practicantului. Dar, departe de a fi trist sau morbid, acest gând este un impuls pentru a folosi fiecare moment al existenţei spre a realiza această transformare interioară şi a nu irosi nici măcar o clipă din preţioasa noastră viaţă umană. Negândindu-ne la moarte şi la efemeritate, ne spunem cu mare uşurinţă: „Rezolv mai întâi problemele curente, îmi realizez toate proiectele. Când voi fi terminat toate astea, voi vedea lucrurile mai clar şi mă voi putea consacra asupra vieţii spirituale". Trăim ca şi cum am avea tot timpul în faţă, în loc să trăim ca şi cum nu am mai avea decât câteva clipe; este una dintre amăgirile cele mai nefaste. Pentru că moartea poate surveni în orice moment, fără a ne avertiza. Momentul morţii şi împrejurările în care se va produce sunt imprevizibile. Toate circumstanţele vieţii obişnuite – a merge, a mânca, a dormi – se pot transforma, brusc, în tot atâtea cauze ale morţii. Un practicant nu trebuie să uite niciodată asta. Când un pustnic aprinde focul dimineaţa, se întreabă dacă a doua zi va mai fi acolo pentru a-l aprinde din nou. Când scoate aerul din plămâni, se consideră fericit că poate inspira iarăşi. Reflecţia asupra morţii şi efemerităţii este un imbold care ne îndeamnă fără încetare la practică spirituală.

J.F. – Moartea este înspăimântătoare pentru un budist?

M. – Atitudinea sa faţă de moarte evoluează în acelaşi timp cu practica. Pentru un debutant care nu a dobândit o maturitate spirituală, moartea este un motiv de spaimă: se simte ca un cerb prins în cursă, care încearcă prin toate mijloacele să se elibereze. Apoi, în loc să se întrebe inutil „Cum aş putea să scap de moarte?" practicantul se întreabă: „Cum să traversez starea

intermediară de *bardo* fără neliniște, cu încredere și seninătate?" După aceea devine asemenea țăranului care a arat, a semănat, a vegheat asupra recoltelor. Fie că sunt sau nu intemperii, el nu are nici un regret, pentru că a făcut tot ce i-a stat în putință. La fel practicantul care a muncit toată viața pentru a se transforma, nu are nici un regret și primește moartea cu seninătate. În sfârșit, practicantul cel mai evoluat este vesel în fața morții. De ce s-ar teme de ea din moment ce orice atașament față de noțiunea de persoană, de soliditatea fenomenelor, de posesiune a dispărut? Moartea a devenit o prietenă, o simplă etapă a vieții, o simplă trecere.

J.F. – Fără a dori să îl subestimez, acest tip de consolare nu este foarte original. Budismul nu ar mai avea nimic de adăugat?

M. – Procesul morții și diferitele experiențe care îi urmează sunt descrise cu minuțiozitate în tratatele budiste[1]. Oprirea respirației este urmată de mai multe etape de destrămare a conștiinței și a corpului. Apoi, când lumea materială dispare din fața ochilor noștri, spiritul se cufundă în starea absolută, opusă stării din lumea condiționată pe care o percepem când conștiința este asociată corpului. În momentul morții, conștiința este absorbită pentru un foarte scurt moment în ceea ce numim „spațiul luminos al planului absolut", apoi reapare pentru a trece printr-o stare intermediară, sau *bardo*, care duce la o nouă existență sau renaștere. Există meditații care urmăresc rămânerea în această stare absolută, înainte ca diferitele experiențe ale bardo-ului să apară, pentru a atinge în acest moment conștientizarea naturii ultime a lucrurilor.

---

[1] Vezi, spre exemplu, Cartea tibetană a vieții și a morții menționată mai sus. [n.a.]

J.F. – În sfârşit... Istoria filozofiilor şi cea a religiilor sunt marcate de toate raţionamentele susceptibile a face moartea acceptabilă pentru om. Le putem reduce, în mare, la două tipuri. Primul se bazează pe credinţa în supravieţuire. Din momentul în care există o lume de dincolo, în care există nemurire a principiului spiritual din noi, a sufletului, este suficient să ducem un anumit tip de viaţă, în conformitate cu anumite reguli – adică, în termeni creştini, să evităm toate păcatele de moarte sau să le mărturisim duhovnicului, şi vom avea asigurată supravieţuirea în bune condiţii pe lumea cealaltă. Atunci moartea este un fel de probă fizică, asemănătoare unei boli, dar care ne permite trecerea din această lume într-una mai bună. Preoţii care îi ajută pe muribunzi contribuie la diminuarea spaimei inerente acestei treceri. Principiul acestui tip de consolare este că moartea nu există cu adevărat. Singura sursă de nelinişte este: Voi fi salvat sau osândit?

Celălalt tip de raţionament este pur filozofic, valabil chiar şi pentru cei care nu cred în lumea de dincolo. El constă în a cultiva un fel de resemnare şi de înţelepciune, spunând că distrugerea, dispariţia acestei realităţi biologice care constituie persoana, animal printre alte animale, este un eveniment imposibil de evitat, natural, şi că trebuie să ştim să ne resemnăm. Filozofii s-au străduit să furnizeze raţionamente edulcorante, care să facă moartea mai tolerabilă. Epicur, de exemplu, foloseşte un argument celebru. El spune: nu trebuie să ne temem de moarte, pentru că, de fapt, nu o întâlnim niciodată. Când suntem încă aici, ea nu este. Iar când ea este aici, noi nu mai suntem. Deci ne temem degeaba în faţa morţii. Principala preocupare a lui Epicur este eliberarea

omului de grijile inutile – teama de zei, teama de moarte, teama de fenomenele naturii, fulgerul, cutremurele – şi se străduieşte să le explice într-o manieră foarte modernă, ca pe nişte fenomene care au cauze, care se supun unor legi etc.

Oricum, în privinţa morţii, nu scăpăm de una sau de cealaltă din cele două moduri de explicare sau consolare. Budismul l-aş încadra în primul tip. Chiar dacă budismul nu este o religie teistă, tehnica spirituală care face moartea acceptabilă se bazează pe o metafizică datorită căreia moartea nu este sfârşitul. Sau, atunci când devine sfârşit, este unul benefic, pentru că înseamnă că suntem eliberaţi de înlănţuirea nesfârşită a reîncarnărilor într-o lume a suferinţei. În Occidentul contemporan am remarcat adesea acest lucru, moartea este ascunsă, asemenea un lucru ruşinos. Sub Vechiul Regim, moartea era un lucru oficial. Se murea, ca să spun aşa, pe parcursul a mai multe zile... Toată familia se reunea în jurul muribundului, i se ascultau ultimele sfaturi, preoţii defilau, ofereau ultimele taine... Moartea unui suveran era un spectacol la care asista aproape întreaga curte. Astăzi, moartea este ascunsă cu iscusinţă. Dar am devenit, în acelaşi timp, conştienţi că tăcerea nu este de ajuns şi astăzi există terapeuţi care îi ajută pe muribunzi, care încearcă să îi împace cu ideea plecării.

M. – În vremurile noastre, oamenii au adesea tendinţa de a-şi feri privirea de moarte şi de suferinţă în general. Această jenă provine din faptul că ea constituie singurul obstacol insurmontabil în calea idealului civilizaţiei occidentale: să trăieşti cât mai mult şi cât se poate de bine. În plus, moartea distruge lucrul la care ţinem cel mai mult: noi înşine. Nici un mijloc material nu ne ajută să luptăm împotriva acestei

scadenţe ineluctabile. Deci preferăm să scoatem moartea din rândul preocupărilor noastre şi să păstrăm cât se poate de mult dulcele murmur al unei fericiri artificiale, fragile, superficiale, care nu rezolvă nimic şi ne face să amânăm confruntarea cu adevărata natură a lucrurilor. Cel puţin nu am trăit în angoasă, pretindem noi. Cu siguranţă, dar în tot acest timp pierdut, viaţa s-a împuţinat zi după zi, fără a fi profitat să mergem spre centrul problemei pentru a descoperi cauzele suferinţei. Nu am ştiut să dăm un sens fiecărui moment al existenţei, iar viaţa nu a fost decât o perioadă de timp care s-a scurs ca nisipul printre degete.

J.F. – Budismul ce propune?

M. – Există, afectiv, două moduri de a aborda moartea: fie credem că fiinţa noastră îşi atinge sfârşitul, asemenea flăcării care se stinge sau apei care dispare într-un pământ uscat, fie moartea nu este decât o trecere. Cu toate acestea, fie că avem sau nu convingerea că fluxul nostru de conştiinţă, o dată separat de corp, se va continua în alte stări de existenţă, budismul îi ajută pe muribunzi să moară cu seninătate. Este unul dintre motivele succesului cărţii lui Sogyal Rinpoche, *Cartea tibetană a vieţii şi a morţii*, din care mare parte este consacrată pregătirii pentru moarte, ajutorării muribunzilor şi chiar procesului morţii. „Moartea, spune el, reprezintă distrugerea finală şi inevitabilă a ceea ce iubim mai mult: noi înşine". Înţelegem deci cât de folositoare pot fi învăţăturile despre non-eu şi despre natura spiritului. Trebuie ca în apropierea morţii să cultivăm non-ataşamentul, altruismul, bucuria.

J.F. – Dacă înţeleg eu bine, budismul îmbină cele două tipuri de pregătire pentru moarte pe care le-am distins anterior?

M. – Perpetuarea conştiinţei sau a unui principiu spiritual dincolo de moarte face parte, în cele mai multe religii, din dogma revelată. În cazul budismului, ne plasăm în planul experienţei directe, trăită de fiinţe care sunt, cu siguranţă, de excepţie, dar suficient de numeroase pentru a le fi luată în consideraţie mărturia. Oricum ar sta lucrurile, este de preferat să ne petrecem ultimele luni sau ultimele clipe din viaţă cu bucurie senină, decât cu spaimă. La ce bun să fim torturaţi de ideea că îi lăsăm în urmă pe cei apropiaţi şi tot ce am avut, să trăim cu obsesia că ne va fi distrus corpul? Budismul ne învaţă să eliminăm toate aceste ataşamente puternice care fac adesea din moarte o tortură mentală mai mult decât o încercare fizică. Şi ne învaţă, înainte de toate, că nu trebuie să aşteptăm ultimul moment pentru a ne pregăti de moarte, fiindcă ceasul morţii nu este momentul potrivit pentru a începe practica pe o cale spirituală. Suntem constant preocupaţi de viitor, facem toate eforturile posibile pentru a nu duce niciodată lipsă de bani, de hrană, pentru a ne păstra sănătatea şi preferăm să nu ne gândim la moarte, care este totuşi, între evenimentele ce vor urma, cea mai importantă. Gândul morţii nu are totuşi nimic deprimant, cu condiţia de a-l folosi ca un avertisment, pentru a rămâne conştienţi de fragilitatea existenţei şi pentru a da un sens fiecărei clipe din viaţă. O învăţătură tibetană spune: „Contemplând constant moartea vă veţi îndrepta spiritul către practica spirituală, vă veţi reînnoi ardoarea de a o practica şi, în sfârşit, veţi vedea moartea ca pe uniunea cu adevărul absolut".

J.F. – În ziua de astăzi, moartea ridică şi problema eutanasiei. În Occident există o întreagă problematică: avem dreptul să ne alegem ceasul morţii? Nu vorbesc

despre sinucidere, este altceva. Dar când un bolnav se simte pierdut sau când suferinţele sunt de nesuportat, are el dreptul să-şi ceară moartea? Un medic are dreptul de a-l ajuta să moară? Este o întrebare ce se ridică în plan moral sau legal, şi care face parte din problemele de societate despre care vorbeam, ca şi avortul. De altfel, este o problemă atât de prezentă, încât în mai 1996, în cursul unei călătorii în Slovenia, Papa a rostit o alocuţiune în care se ridica împotriva a ceea ce numea „forţele morţii", adică partizanii avortului şi ai eutanasiei. Budismul a luat poziţie cu privire la eutanasie?

M. – Pentru un practicant spiritual, fiecare clipă de viaţă este preţioasă. De ce? Pentru că fiecare clipă, fiecare întâmplare pot fi valorificate pentru a avansa mai mult către Iluminare. A fi confruntat cu o suferinţă fizică intensă poate permite meditaţia asupra naturii ultime a lucrurilor, asupra faptului că în chiar inima acestei suferinţe, natura spiritului rămâne neschimbată, că această natură nu este afectată nici de bucurie, nici de suferinţă. Deci cineva cu o mare forţă sufletească şi o bună stabilitate a practicii spirituale poate valorifica până şi cele mai intense momente de suferinţă pentru a progresa către desăvârşire.

J.F. – *Despre buna folosinţă a bolilor* este titlul unui scurt tratat scris de Pascal, el însuşi chinuit de boală.

M. – Durerea poate fi folosită şi pentru a ne aminti suferinţele pe care le îndură nenumărate fiinţe şi pentru a ne intensifica iubirea şi compasiunea. La fel, poate să joace rolul „măturii", care ne curăţă karma negativă. De fapt, din moment ce suferinţa este rezultatul actelor negative comise în trecut, este mai bine să ne plătim datoriile atât timp cât dispunem de ajutorul unei practici spirituale.

Pentru toate aceste motive, nici eutanasia, nici sinuciderea nu sunt acceptabile. Dar asta nu înseamnă nici că viaţa trebuie prelungită în mod absurd şi inutil atunci când nu mai este nici o speranţă. Folosirea „maşinilor de supravieţuire", îndârjirea terapeutică de a prelungi cu câteva ore viaţa unui muribund sau a unei persoane aflate în comă ireversibilă nu sunt de dorit, deoarece conştiinţa persoanei „pluteşte" între viaţă şi moarte şi nu facem altceva decât să o perturbăm. Ar fi mai bine să îi lăsăm pe muribunzi să-şi trăiască ultimele clipe de viaţă într-o seninătate conştientă.

J.F. – Dar dacă cineva nu este budist?

M. – Dacă cineva resimte suferinţa ca pe o apăsare de nesuportat, care îi spulberă şi stropul de seninătate la care ar putea spera în ultimul moment al vieţii...

J.F. – De obicei aşa se întâmplă.

M. – Putem atunci înţelege că a prelungi această viaţă nu foloseşte la nimic şi nu este decât o tortură. Totuşi, aşa cum tocmai am menţionat, budismul consideră că suferinţa nu este nici o întâmplare, nici rezultatul unui destin sau al unei voinţe divine, ci doar consecinţa actelor noastre trecute. Este fără îndoială mai bine să ne împlinim karma decât să luăm cu noi această datorie karmică dincolo de moarte. Cine ştie care va fi starea de existenţă care urmează morţii? Eutanasia nu rezolvă nimic.

J.F. – Problema moralităţii eutanasiei nu se pune numai pentru cel care doreşte să îşi scurteze suferinţa, dar şi pentru cel care îl ajută şi care, prin urmare, ucide o fiinţă umană, curmă o viaţă. Cred că în această problemă budismul este categoric. Nu trebuie niciodată să distrugem o viaţă.

M. – Nici pe a noastră, nici pe a semenilor. De fapt, această tristă situaţie, faptul însuşi de a lua în

considerare recurgerea la eutanasie, reflectă dispariţia aproape totală a valorilor spirituale în epoca noastră. Oamenii nu găsesc nici o resursă în ei înşişi şi nici un ajutor în exterior. Este o situaţie de neconceput în societatea tibetană, unde muribunzii sunt încurajaţi de învăţăturile la care au reflectat întreaga lor viaţă şi mulţumită cărora s-au pregătit pentru moarte. Ei au puncte de reper, o forţă interioară. Pentru că au ştiut să dea sens vieţii, ştiu să dea sens morţii. În plus, în general, beneficiază de o prezenţă spirituală caldă, care inspiră, în persoana maestrului lor spiritual. Asta contrastează în mod special cu apariţia medicilor-executori, cum este doctorul Kervorian în Statele Unite. Oricare ar fi motivaţia acestor doctori, o asemenea situaţie este deplorabilă. Abordarea pozitivă a morţii contrastează şi cu sentimentalismul, cu atmosfera de catastrofă sau apăsătoarea singurătate fizică şi mentală în care mulţi oameni mor în Occident.

J.F. – Ce crede un budist despre donarea de organe în momentul morţii?

M. – Idealul budist este de a ne manifesta altruismul prin toate mijloacele posibile. Deci a ne dona organele pentru ca moartea noastră să fie de folos semenilor este absolut lăudabil.

J.F. – Şi sinuciderea?

M. – A ucide pe cineva sau a te ucide pe tine înseamnă tot a lua o viaţă. În plus, a vrea „să nu mai exişti" este o amăgire, o formă de ataşament care, deşi distructivă, este tot o înlănţuire în *samsara*, în cercul existenţelor. Atunci când cineva se sinucide, nu face decât să îşi schimbe starea, nu neapărat cu una mai bună.

J.F. – Da. La fel este şi în creştinism, atunci... Suntem damnaţi pentru acelaşi motiv?

M. – În budism nu există damnare. Plata *karmică* a faptelor nu este o pedeapsă, ci o consecinţă naturală. Nu facem decât să culegem ceea ce am semănat. Cel care aruncă o piatră în aer nu trebuie să se mire că aceasta se întoarce şi îi cade în cap. Este oarecum diferit de noţiunea de păcat. Deşi conform explicaţiilor părintelui Laurence Freeman, „păcat" în greceşte înseamnă „a rata ţinta"; păcatul este ceea ce abate conştiinţa de la adevăr. Consecinţă a iluziei şi a egoismului, păcatul conţine propria pedeapsă. Dumnezeu nu pedepseşte"[2]. Nu ştiu dacă am subliniat destul acest fapt, dar noţiunile de bine şi de rău nu sunt absolute în budism. Nimeni nu a hotărât despre un anume lucru că este bun sau rău în sine. Faptele, vorbele şi gândurile sunt bune sau rele prin motivaţia lor, prin rezultatul lor, prin fericirea sau suferinţa pe care le provoacă. Din acest punct de vedere, sinuciderea este negativă, pentru că este un eşec în încercarea noastră de a da un sens existenţei. Sinucigându-ne, distrugem posibilitatea pe care o avem în această viaţă, de a actualiza potenţialul de transformare care se găseşte în noi. Cedăm unei intense crize de descurajare, ce nu este altceva, după cum am văzut, decât o slăbiciune, o formă de lene. Spunând „la ce bun să trăiesc?" ne lipsim de posibilitatea realizării transformării interioare. A depăşi un obstacol înseamnă a-l transforma în mijloc al progresului. Oamenii care au trecut printr-o mare încercare în viaţa lor trag adesea o învăţătură şi au parte de o puternică inspiraţie pe calea spirituală. Pe scurt, sinuciderea nu rezolvă nimic, nu face decât să transfere problema într-o altă stare de existenţă.

---

[2] Părintele Laurence Freeman, în Dalai Lama vorbeşte despre Iisus, operă citată. (n.a.)

J.F. – Pentru a reveni la *bardo*, care sunt etapele?

M. – *Bardo* înseamnă „tranzit", stare intermediară. Distingem mai multe tranzituri. Există mai întâi *bardo* al vieţii, starea intermediară dintre naştere şi moarte. Apoi *bardo* din clipa morţii până în momentul când conştiinţa se separă de corp. Vorbim despre două faze de „destrămare", destrămarea exterioară a facultăţilor fizice şi senzoriale şi destrămarea interioară a proceselor mentale. Prima este comparată cu resorbţia celor 5 elemente care constituie universul. Când se destramă elementul „pământ", corpul devine greoi, ne menţinem cu greu poziţia, ne simţim apăsaţi, ca sub greutatea unui munte. Când se destramă elementul „apă", mucoasele se usucă, ne este sete, spiritul devine confuz şi deviază, ca şi cum ar fi fost luat de apele unui râu. Când dispare elementul „foc", corpul începe să îşi piardă căldura şi ne este din ce în ce mai greu să percepem lumea exterioară. Când se destramă elementul „aer", ne este greu să respirăm, nu ne mai putem mişca şi ne pierdem cunoştinţa. Apar halucinaţiile, întregul film al existenţei noastre ne trece prin faţa ochilor. Simţim uneori o mare seninătate, vedem un spaţiu luminos şi liniştit. În sfârşit, respiraţia se opreşte. Dar o energie vitală, „suflul intern" se mai păstrează un timp, apoi încetează, la rândul său. Aceasta este moartea, separarea corpului de fluxul de conştiinţă.

Acest curent cunoaşte, atunci, o întreagă serie de stări din ce în ce mai subtile – este cea de-a doua destrămare, destrămarea interioară. Vom trăi mai întâi experienţa unei mari limpezimi, a unei mari fericiri şi a unei stări libere de orice concept. Acum, pentru un scurt moment, trăim experienţa absolutului. Un practicant experimentat poate întârzia în această stare şi poate atinge Iluminarea. Dacă nu, conştiinţa intră în starea

intermediară dintre moarte şi următoarea existenţă. Diferitele experienţe pe care le trăieşte atunci conştiinţa noastră depind de gradul nostru de maturitate spirituală. Pentru cineva care nu are nici un fel de realizare spirituală, rezultanta tuturor gândurilor, cuvintelor şi acţiunilor din viaţa care s-a scurs determină aspectul mai mult sau mai puţin angoasant al acestui *bardo*, în care se află ca o pană purtată de vântul karmic. Numai cel care posedă o anumită realizare spirituală poate dirija cursul. Apoi vine *bardo*-ul „devenirii". Aici încep să apară formele viitoarei stări de existenţă.

Procesul renaşterii este acelaşi la fiinţele comune şi la cele desăvârşite, dar primii se reîncarnează ca urmare a actelor din trecut, în timp ce următorii, eliberaţi de *karma* negativă, se reîncarnează, în mod conştient, în condiţii adecvate pentru a putea continua să ajute fiinţele. Din acest motiv, este posibilă identificarea noii existenţe a unui maestru defunct

J.F. – Bun... Nu vom reveni asupra problemei reîncarnării. Dar, la urma urmei, ceea ce-i atrage pe mulţi occidentali către budism este, de asemenea, conform unei formule clasice în istoria filozofiei, faptul că avem de-a face cu o şcoală a stăpânirii de sine.

M. – Stăpânirea de sine este indispensabilă, dar nu este decât un instrument. Echilibristul, violonistul, judokan-ul, uneori şi asasinul sunt, cu toţii, stăpâni pe sine, dar cu motivaţii şi rezultate foarte diferite. Stăpânirea de sine, ca multe alte calităţi, nu-şi dobândeşte adevărata valoare decât atunci când se bazează pe o meditaţie şi pe principii metafizice corecte. Conform budismului, stăpânirea de sine înseamnă a nu ceda înlănţuirii de gânduri negative, a nu pierde din vedere natura Iluminării. Putem vorbi, pe bună dreptate, despre „ştiinţă a spiritului".

J.F. – Este deci vorba despre stăpânirea fiinţei noastre spirituale în vederea Binelui. Stăpânirea simultană a gândurilor noastre, a sentimentelor noastre şi, prin urmare, a comportamentului nostru în viaţă. Este ceea ce numim încă din antichitate comportamentul înţeleptului, rezultat al unei metamorfoze, al unui exerciţiu interior. În acest domeniu, am observat în Occident o curiozitate pentru tot felul de alte tehnici, în special pentru yoga. Ai putea să ne spui câteva cuvinte despre legăturile dintre budism şi yoga?

M. – *Yoga* sau în orice caz echivalentul său tibetan *naldjor* înseamnă „comuniune cu natura". Astfel, vorbim despre unirea spiritului nostru cu spiritul lui Buddha sau cu cel al maestrului spiritual, în sensul integrării în spiritul nostru a realizării lor spirituale. Şi hinduismul include mai multe forme de yoga. *Raja-yoga* constă în dezvoltarea unei mari puteri sufleteşti pe calea acţiunii. *Bhakti-yoga* este calea devoţiunii, *jnana yoga*, calea cunoaşterii şi, în sfârşit, forma cea mai cunoscută în Occident, *hatha-yoga*, pune în practică exerciţii şi poziţii fizice, care, însoţite de controlul respiraţiei, au efecte psihosomatice. Aceste exerciţii conduc la o stare de relaxare, de linişte interioară care ne face mai apţi pentru a privi cu seninătate evenimentele existenţei. Budismul tibetan cuprinde şi practici de control al respiraţiei şi exerciţii fizice, predate în timpul retragerilor mai lungi, niciodată însă debutanţilor în lipsa unui anumit context spiritual. Unele mărturii sunt totuşi disponibile. În timpul simpozionului de la Harvard despre care am vorbit, profesorul Herbert Benson a prezentat o comunicare intitulată „Interacţiunea corpului cu spiritul incluzând însemnări cu privire la înţelepciunea tibetană". Încurajat

de Dalai Lama, profesorul Benson a studiat timp de cincisprezece ani efectele meditaţiei şi ale anumitor tehnici asupra corpului uman. A studiat în special practica *tummo* sau a căldurii interioare, descrisă metaforic de Alexandra David-Néel în cartea sa *Călătoria unei parizience la Lhassa.*

„Am văzut pe unii dintre aceşti maeştri în arta *tummo* aşezaţi pe zăpadă, noapte de noapte, complet goi, nemişcaţi, adânciţi în meditaţia lor, în timp ce furia iernii se învolbura şi şuiera în jurul lor. Am văzut în lumina scânteietoare a lunii încercarea fantastică prin care treceau discipolii lor: câţiva tineri erau duşi, în miezul iernii, pe malul unui lac sau al unui râu şi acolo, dezbrăcaţi de toate hainele, uscau cu propriul corp cearşafuri muiate în apa rece ca gheaţa. Imediat ce un cearşaf se usca, era adus altul. Înţepenit de ger imediat ce era scos din apă, după puţin timp scotea aburi pe umerii candidatului *rekiang*, ca şi cum ar fi fost pus pe o sobă încinsă. Am exersat şi eu timp de cinci luni de iarnă, purtând roba subţire de bumbac a novicilor, la 3900 de metri altitudine".

Benson a studiat această practică în Himalaya, printre eremiţii comunităţii tibetane aflaţi în exil. A constatat, mai ales, că nivelul consumului de oxigen poate scădea pe parcursul acestui tip de meditaţie până la şaizeci şi patru la sută din nivelul normal, că nivelul de lactat din sânge scade, că respiraţia se încetineşte etc. A filmat aceşti practicanţi când uscau nu unul, ci mai multe cearşafuri, la o temperatură de un grad. După spusele profesorului Benson, oricine ar fi tremurat şi, poate, ar fi murit chiar de frig. Or, departe de a fi îngheţaţi, aceşti yoghini aveau întreaga suprafaţă a corpului caldă. Nu este vorba aici despre exhibiţionism. Eu personal am mulţi prieteni tibetani care s-au

antrenat în aceste tehnici. Sunt practicate pentru a stăpâni corpul şi energiile sale prin meditaţie, dar nu sunt un scop în sine. Scopul lor este de a ne ajuta să progresăm în cunoaşterea spiritului. Se spune: „Scopul ascetismului este stăpânirea spiritului. Altfel, la ce bun ascetismul?"

Individul rege

JEAN-FRANÇOIS – Până acum, mai mult eu m-am interesat de budism în numele Occidentului. Voi, budiştii, vă întrebaţi vreodată dacă progresul ştiinţelor noastre umane, aşa cum s-au constituit şi dezvoltat ele în secolul trecut sau în ultimele două secole pot avea vreo contribuţie la ştiinţele budiste ale spiritului? Sau poate consideraţi că ştiinţa budistă a spiritului ale căror baze au fost puse acum 2500 de ani nu are nimic de învăţat de la aceste ştiinţe aşa-zis umane?

MATTHIEU – Atitudinea budistă constă în a fi complet deschis reflecţiilor şi aspiraţiilor tuturor. Un budist are întotdeauna ceva de învăţat pentru a-şi îmbogăţi experienţa. Nu este deci vorba despre un refuz al modului în care Occidentul priveşte ştiinţele spiritului. Dar nu trebuie să uităm că, în mare, Occidentul şi-a pierdut în mod progresiv interesul pentru ştiinţele contemplative, consacrându-se cu deosebire ştiinţelor naturale – fizica, biologia etc. În mod curios, chiar psihologia, care, aşa cum arată şi numele său, ar trebui să fie o „ştiinţă a spiritului", evită introspecţia, acuzată de lipsă de obiectivitate, şi se străduieşte să transforme evenimentele mentale în

fenomene măsurabile. Psihologia ignoră, în principiu, dar şi prin practică, metoda contemplativă. Pentru budism, dimpotrivă, este limpede că singurul mod de cunoaştere a spiritului este examinarea lui directă, mai întâi analitic, apoi contemplativ sau meditativ – prin meditaţie înţelegând mult mai mult decât o vagă relaxare mentală, aşa cum percep mulţi Occidentali meditaţia. Budismul numeşte meditaţie o descoperire progresivă, de-a lungul mai multor ani de practică, a naturii spiritului şi a modului în care se manifestă evenimentele mentale. Pentru un budist, tehnica psihologiei occidentale pare deci fragmentară şi oarecum superficială, în sensul etimologic al cuvântului, căci ea nu vizează încă spiritul.

J.F. – În schimb, faţă de ştiinţele exacte, cred că atitudinea budiştilor este fără echivoc.

M. – Într-adevăr, de exemplu, în cazul unei legi matematice sau fizice, demonstrată clar şi fără nici un dubiu, atitudinea budistă este de a adopta orice cunoaştere valabilă şi a abandona tot ceea ce s-a dovedit inexact. Dar ceea ce tu numeşti „ştiinţele exacte" priveşte îndeosebi domeniul fenomenelor măsurabile şi al matematicii. Descoperirile din acest domeniu nici nu afirmă, nici nu infirmă principiile vieţii spirituale. Din această cauză, budismului nu-i este greu să-şi modifice percepţia asupra universului fizic, cea astronomică, de exemplu pentru că, în realitate, faptul că pământul este rotund sau plat nu schimbă mare lucru în mecanismele fundamentale ale fericirii şi ale suferinţei. Dalai Lama spune adesea că a fost învăţat în Tibet că pământul are forma unui trapez, dar că nu i-a fost deloc greu să înţeleagă şi să accepte că este rotund!

J.F. – Este ceea ce în filozofia occidentală numim respingerea unui argument de autoritate.

M. – Există o cosmologie budistă veche, scrisă de discipolii lui Buddha, care reflectă imaginea despre lume în India secolelor al VI-lea şi al V-lea î.Hr. Un munte mare, Muntele Meru, constituia axa universului, în jurul căreia se învârteau soarele şi luna şi se întindeau diferite continente. Această cosmologie aparţine „adevărului relativ" sau „convenţional", un adevăr care aparţinea epocii.

J.F. – Faţă de ştiinţele materiei, de ştiinţele vieţii, faţă de biologie, astrofizică sau teoria evoluţiei speciilor, s-ar părea că budiştii au o atitudine mult mai deschisă, cel puţin până de curând, decât cea a Bisericii catolice şi a creştinismului în general. Biserica adoptase, la nivelul dogmei chiar, o anumită explicaţie despre univers şi despre crearea oamenilor, care încet-încet a fost combătută de ştiinţă – şi a văzut în ea un duşman. Am văzut reacţiile ostile provocate în mediile creştine de teoria evoluţiei speciilor în secolul al XIX-lea. Biserica a sfârşit prin a se adapta, dar foarte târziu; în anii cincizeci şi şaizeci, un preot care încerca să împace teoria evoluţiei speciilor cu dogma creştină, l-am numit aici pe R. P. Teilhard de Chardin, a fost mult timp pus la index de Biserica catolică, pentru că a adoptat această teorie ca punct de plecare în cercetările sale teologice. Budismul are o atitudine mult mai puţin dogmatică.

M. – De fapt, concepţia pe care o are budismul autentic despre lumea fenomenelor nu este o „dogmă", căci modul în care această lume fenomenală este percepută variază în funcţie de oameni şi de epocă. Descrierea contemporană a cosmosului corespunde percepţiei pe care o avem în zilele noastre despre univers, iar budismul o acceptă aşa cum este. Nu se pune problema de a respinge ştiinţa care îşi asumă rolul

de a descrie faptele, legile naturale. În schimb, budismul nu poate accepta pretenţiile cvasi metafizice ale ştiinţei de a deţine o explicaţie ultimă, la toate nivelurile, materiale şi imateriale, a naturii lumii şi fenomenelor. Budismul nu are nici un motiv să îşi schimbe fundamental punctul de vedere, după cum bate vântul descoperirilor ştiinţifice. Dacă altruismul este cauza fericirii, iar ura cauza nefericirii, acest fapt nu se datorează rotunjimii pământului sau „big-bang-ului". Putem admite *a priori* că teoriile ştiinţifice, în succesiunea lor, constituie o viziune din ce în ce mai apropiată de realitate, dar trebuie să ne amintim că de-a lungul istoriei sale, ştiinţa a adoptat adesea idei diametral opuse celor deja existente, vorbind de fiecare dată despre „revoluţia ştiinţifică" şi afişând cel mai profund dispreţ faţă de cei care nu împărtăşeau ideile momentului. Nu spun că trebuie să ne agăţăm de trecut, dar cred că nu trebuie să valorizăm în avans viitorul sau să dispreţuim alte viziuni asupra realităţii.

J.F. – Să trecem atunci la ştiinţele omului... Îmi spuneai adineauri că dintre ele v-a atras mai întâi atenţia ceea ce numim ştiinţa politică, adică studiul sistemelor de guvernare.

M. – Scopul budismului fiind acela de a elimina orice formă de suferinţă, în mod evident, cunoaşterea principiilor unei societăţi corecte, care se bazează pe valori spirituale, nu numai pe sensul drepturilor omului, ci şi pe îndatoririle individului, are o importanţă primordială.

J.F. – Cum să construim un sistem de guvernare corect? Altfel spus, să elaborăm o societate cu un sistem de guvernare care să garanteze legitimitatea puterii, faptul că această putere decurge într-adevăr de la cetăţenii cărora le este încredinţată spre

exercitare, şi care să garanteze, în acelaşi timp, egalitatea tuturor cetăţenilor, pentru început cel puţin în faţa dreptului, în faţa legii? Este ceea ce numim stat de drept. Şi mai ales, cum să garantăm egalitatea cetăţenilor în faţa realităţilor vieţii? Realităţile economice, realităţile educaţiei, ale bolii, ale fiecărui detaliu al existenţei, de la condiţiile de locuit până la condiţiile de muncă şi de odihnă?

M. – Bazele democraţiei sunt, bineînţeles, foarte lăudabile: eliminarea inechităţii şi asigurarea bunăstării cetăţenilor în mod egal tuturor – dar mai trebuie ca principiile care guvernează societatea să fie trăite de către membrii săi ca o evidenţă indiscutabilă. *A priori*, unele idealuri comuniste, ca împărţirea bunurilor, spre exemplu, sunt şi ele foarte lăudabile. Totul depinde de modul în care sunt puse în practică.

De-a lungul ultimilor ani, Dalai Lama a impus Guvernului tibetan în exil un sistem democratic, gândindu-se că respectul de care se bucură personal, atât în plan spiritual, cât şi temporal, împiedică stabilirea unui sistem democratic, singurul ce le-ar permite tibetanilor să-şi apere drepturile în faţa comunităţii mondiale din momentul în care Dalai Lama nu va mai fi în viaţă. Dalai Lama a creat două constituţii, una pentru guvernul tibetan în exil – cel din India, unde se află mai mult de o sută treizeci de mii de refugiaţi – şi cealaltă pentru Tibet, atunci când îşi va recăpăta independenţa sau cel puţin autonomia. Membrii Adunării Constituante au dorit să împace, cu acest prilej, valorile tradiţionale cu cele mai bune aspecte ale democraţiei.

În timpul unei călătorii în Australia, unde există state federale ce se bucură de o anumită autonomie, Dalai Lama s-a interesat cu precădere despre acest gen

de sistem, pentru că el le propusese deja chinezilor – renunţând, date fiind circumstanţele, la totala independenţă la care Tibetul are fundamental dreptul – să ia în considerare un sistem în care Tibetul şi-ar gestiona afacerile interne şi ar lăsa în grija Chinei afacerile externe. În treacăt fie spus, s-a lovit de un zid de tăcere în ciuda tuturor acestor concesii ce ar fi trebuit să permită începerea negocierilor cu chinezii. Dalai Lama nu încearcă prin acest gest nici să menajeze opinia unui electorat, nici să-şi păstreze poziţia – deoarece el a renunţat dinainte la conducerea Tibetului liber – ci să stabilească regimul ideal pentru Tibetul de acum. De aceea a încercat să introducă în constituţie, în afara de noţiunea drepturilor omului, pe cea a responsabilităţii omului faţă de societate şi a statului faţă de alte state ale lumii.

J.F. – Într-adevăr, unul dintre aspectele a ceea ce putem numi criza democraţiilor moderne este că în statul nostru de drept cetăţenii consideră că au din ce în ce mai multe drepturi şi din ce în ce mai puţine îndatoriri faţă de colectivitate. Să-ţi spun o anecdotă amuzantă. În 1995, mi-a scris un cititor „Ştiţi oare – şi uitasem cu totul – că nu există numai Declaraţia Drepturilor Omului, instituită în timpul Revoluţiei franceze? În 1795 a fost elaborată şi o Declaraţie a Îndatoririlor Cetăţenilor, al cărei bicentenar nu se gândeşte nimeni să-l celebreze astăzi". Am scris deci un articol pentru a le reaminti cititorilor publicaţiei *Le Point* această aniversare. Mărturisesc că articolul meu s-a lovit de cea mai mare indiferenţă, căci se pare că problema îndatoririlor cetăţeanului interesează mult mai puţin decât cea a drepturilor sale. Sunt totuşi cele două feţe ale aceleiaşi realităţi.

Cât despre actuala gândire politică a lui Dalai Lama şi a budiştilor, ea pune o problemă interesantă.

În Asia, există o teorie pe care o numim „a relativității drepturilor omului și principiilor democratice". Țări precum China, indubitabil o țară totalitară, și chiar țări care au cunoscut regimuri autoritare, dar nu totalitare, ca Singapore, afirmă că Occidentalii îi agasează cu poveștile lor despre drepturile omului și libertatea totală de opinie, de exprimare, despre libertatea de a intra în sindicate, despre democrația care se bazează pe alegeri pluraliste. Există, în opinia lor, în fiecare civilizație, o concepție specifică a drepturilor omului. Ar exista deci o concepție asiatică a drepturilor omului, care nu ar avea prea multe în comun cu democrația, și o concepție occidentală a drepturilor omului pe care ne-ar invita s-o păstrăm pentru noi! Această teorie ciudată a relativității drepturilor omului a fost dezvoltată îndeosebi de faimosul Lee Kuan Yew, un mare om de stat, creatorul statului Singapore modern.

Această teorie a relativității drepturilor omului în funcție de culturi a fost confirmată și de președintele Republicii Franceze, Jacques Chirac, cu ocazia vizitei sale în Egipt, din luna aprilie a anului 1996, când a dezvoltat într-un discurs ideea că fiecare țară are propria concepție asupra drepturilor omului, pe care le pune în practică în propria sa manieră. Era un mod de a-i face un serviciu președintelui Mubarak, spunându-i că, în mare, chiar dacă Egiptul nu are prea multe în comun cu ceea ce numim de obicei o democrație, nu însemna că această țară poate fi acuzată în privința drepturilor omului. Asta în momentul în care era iminentă vizita la Paris, din 1996, a Primului ministru chinez Li Peng, vizită soldată cu câteva incidente și fricțiuni pe această temă. Se pune atunci foarte serios problema să știm dacă există cu adevărat o concepție asiatică sau africană asupra drepturilor

omului, diferită de cea apărată întotdeauna de marii gânditori ai democraţiei! Pe ce poziţie se situează budismul în această privinţă?

M. – Conform budismului, orice fiinţă aspiră la fericire şi are dreptul la fericire. Toţi năzuiesc eliberarea de suferinţă şi au acelaşi drept de a nu mai suferi. Aceste aspiraţii şi aceste drepturi au, bineînţeles, o valoare universală. Se impune deci să examinăm natura şi eficacitatea legilor şi instituţiilor umane pentru a vedea dacă ele favorizează sau îngrădesc aceste drepturi fundamentale. Orientul e mai predispus decât Occidentul să protejeze armonia societăţii în faţa anarhiei ce s-ar putea naşte utilizând noţiunea drepturilor omului, care ar permite oricui să facă orice, oricând, oricum, conducând, astfel, la un dezechilibru între drepturi şi îndatoriri, între libertatea pentru sine şi responsabilitatea faţă de ceilalţi. În societăţile occidentale „Individul rege" predomină. Iar în măsura în care el acţionează în cadrul legal, poate să facă practic orice.

J.F. – Adesea, chiar şi când depăşeşte cadrul legal! Drepturile unor indivizi sau ale unor grupuri ating, de fapt, o permisivitate care iese din lege. Sunt drepturi în afara dreptului.

M. – Acest comportament nu este însă o sursă de fericire, de plenitudine pentru individ şi, în plus, va tulbura constant societatea în care individul evoluează. Responsabilitatea individului este să păstreze în mod conştient armonia în societate. Nu putem ajunge aici decât dacă indivizii respectă legile, nu din obligaţie, ci în virtutea unei etici în acelaşi timp temporală şi spirituală. Înţelegem deci că o societate guvernată conform unei tradiţii spirituale, cum se întâmpla până de curând în India şi Tibet, acordă o mai mare

importanţă bunăstării generale a comunităţii decât respectării individualismului cu orice preţ. Eşecul şi drama regimurilor totalitare este că ele se împotrivesc individualismului, dominându-i pe oameni orbeşte şi violent, şi pretind a asigura fericirea popoarelor într-un mod contrazis grosolan de fapte. Nu este deci vorba despre limitarea libertăţii individului, ci despre educarea simţului răspunderii. Acestea fiind spuse, Dalai Lama a repetat în nenumărate rânduri că este esenţial să garantăm egalitatea drepturilor bărbaţilor şi femeilor, egalitatea drepturilor fundamentale la viaţă, la fericire şi la protejare de suferinţă, indiferent de rasă, castă sau sex.

J.F. – Aşa e!... Sincer, cred totuşi că aceste preocupări spirituale lipsesc din distincţia, dragă lui Li Peng sau Lee Kwan Yew, între concepţia afro-asiatică a drepturilor omului şi concepţia occidentală!

M. – Concepţia lui Li Peng despre drepturile omului nu are, bineînţeles, nimic de-a face cu responsabilitatea individului faţă de bunăstarea generală a societăţii; ea ţine mai mult de obsesia haosului – pe care este oricând gata să-l înăbuşe în sânge – obsesia libertăţilor ce ar destabiliza regimul totalitar.

J.F. – Revenind la abuzurile pe care le pomeneai adineauri, se ştie foarte bine că ele apar neîncetat în societăţile democratice. Cum? Societăţile democratice fac tot felul de manevre ce permit grupurilor categoriale – ceea ce în engleză şi chiar în „frangleză" numim „lobbi-uri" – grupurilor de interese socio-profesionale, grupurilor sau indivizilor care se bucură de anumite privilegii să încerce a extorca avantaje speciale pe seama comunităţii, făcându-le să pară drepturi democratice. Societăţile europene şi americane susţin în prezent o dezbatere pe tema

„avantajelor dobândite". Anumite corporaţii au profitat, în timp, în numele unor condiţii sau dificultăţi deosebite prin care treceau într-un anumit moment al istoriei lor, de avantaje de care alţi cetăţeni nu se bucură. Aceste derogări şi avantaje speciale puteau fi deci justificate iniţial, dar, de-a lungul anilor, ele au devenit abuzive şi constituie privilegii apărate de beneficiarii lor ca şi cum ar ţine de interesul general. Acest gen de deteriorare este constantă, aş spune chiar aproape inevitabilă, în democraţii! Pentru a o corecta, ar trebui să punem periodic lucrurile la punct şi să începem numărătoarea de la zero, adică de la egalitatea tuturor în faţa legii şi în faţa folosirii banului public.

Acest pericol, al apariţiei anumitor grupuri şi indivizi ce se organizează pentru a obţine un tratament privilegiat în faţa legii şi pentru a evita respectarea ei, este un vechi demon al democraţiei! El este foarte bine descris în *Republica* lui Platon, care arată cum, degenerând, democraţia poate naşte tirania: din momentul în care aşa-numitele „drepturi democratice" nu mai sunt decât un mozaic de interese particulare care luptă între ele, în detrimentul celorlalţi, folosind retorica interesului general, ajungem la o stare de anarhie incontrolabilă ce face inevitabilă tentaţia unei guvernări autoritare. Am văzut întâmplându-se asta în Italia anilor douăzeci şi în Spania anilor treizeci. Un regim dictatorial nu apare niciodată din neant. Trebuie să fie îndeplinite anumite condiţii favorabile eclozării sale. Prin urmare, pericolele pe care le semnalează concepţia – greşită, după părerea mea – a drepturilor omului, diferite în funcţie de continente şi civilizaţii, trimit, de fapt, la o veche problematică a democraţiei, la o problemă care nu încetează să reapară în democraţiile cel mai bine susţinute. Ceea ce vor să spună

Lee Kuan Kew şi Li-Peng este că un anumit autoritarism este preferabil anarhiei. În loc să soluţioneze problema, ei o obliterează... în felul lor agresiv.

M. – Să luăm un exemplu care suscită multe polemici: cel al exploatării sexului şi a violenţei în mass-media. În Statele-Unite, din momentul în care legislatorii propun să controleze prin lege difuzarea de imagini violente sau pornografice, la televiziuni sau prin internet, valuri de indignare se ridică din partea intelectualilor care invocă libertatea de expresie. Dacă rămânem la „drepturile omului", fără să ţinem cont de „responsabilităţile omului", problema nu poate fi rezolvată! Lăsăm violenţa să devină pâinea zilnică, până acolo încât un adolescent american obişnuit vede la televizor, până la vârsta de nouăsprezece ani, patruzeci de mii de omoruri şi două sute de mii de acte de violenţă! Violenţa este prezentată implicit drept cea mai bună, uneori singura modalitate de a soluţiona o problemă. Violenţa este astfel glorificată, fiind disociată de durerea fizică, deoarece nu este vorba decât despre imagini.

Această atitudine se extinde şi asupra altor domenii. Boxerul Myke Tyson a devenit sportivul cel mai bine plătit din istorie – 75 de milioane de dolari într-un an. Şi pentru ce? Pentru că administrează pumni altcuiva! Este evident că această atitudine creşte uzul violenţei în realitate. Dacă încercăm să controlăm aceste excese, suntem acuzaţi că încătuşăm libertatea de expresie. Dacă nu le controlăm, suntem copleşiţi de violenţă. Problema vine dintr-o lipsă a simţului responsabilităţii, căci producătorii care difuzează astfel de emisiuni de televiziune şi organizează astfel de competiţii ştiu prea bine, în sinea lor, că nu fac un serviciu umanităţii. Dar publicul este fascinat de

violenţă şi de sex, iar din punct de vedere „comercial" acest lucru funcţionează foarte bine! Producătorii nu văd decât banii, în timp ce legislatorii sunt paralizaţi de teama de a nu îngrădi „libertatea de expresie". Rezultatul este ignorarea totală a noţiunii de „responsabilitate" şi incapacitatea de a transpune această noţiune în legi şi convenţii. Căci simţul răspunderii trebuie nu să dea naştere unor legi restrictive, ci să ducă la maturizarea indivizilor. Şi pentru ca indivizii să poată atinge o astfel de maturitate, ar trebui ca principiile spirituale, cele care permit transformarea interioară, să fie încă vii în societate, nu să lipsească cu desăvârşire.

J.F. – Noţiunile de libertate de opinie şi libertate de expresie au luat fiinţă într-un triplu context: contextul politic, contextul filozofico-ştiinţific şi contextul religios. În contextul politic, libertatea de opinie şi de expresie înseamnă că toată lumea, într-un regim liberal, are dreptul să-şi exprime opinia politică, să o susţină, să o prezinte alegătorilor, să înfiinţeze partide cu scopul de a o apăra şi să aleagă oameni care să se străduiască să o pună în practică, cu condiţia ca acest lucru să nu prejudicieze drepturile altor cetăţeni. În context filozofico-ştiinţific, această dublă libertate s-a afirmat ca reacţie la cenzura religioasă, de exemplu, în creştinătatea veche, care ardea cărţile considerate împotriva dogmei bisericeşti. O luptă asemănătoare a izbucnit împotriva regimurilor totalitare moderne, care ardeau şi ele cărţi şi opere de artă, îi întemniţau pe savanţi, pentru că cercetările lor contraveneau dogmei filozofice pe care se baza cutare sau cutare stat totalitar. În contextul religios, problema pare astăzi foarte asemănătoare, în măsura în care teocratismul anumitor state, cum ar fi Iranul, ţine mai mult de o ideologie

politică totalitară decât de religia propriu-zisă, fără a mai socoti că aceste state sunt foarte intolerante faţă de alte confesiuni şi practică o coerciţie şi o represiune feroce. Toate marile societăţi democratice moderne se bazează în acelaşi timp pe libertatea de opinie politică, libertatea de cercetarea ştiinţifică şi filozofică şi libertatea religioasă; dar întotdeauna cu condiţia ca drepturile celorlalţi să nu fie încălcate.

Un alt aspect foarte important: această libertate de expresie trebuie să se circumscrie domeniilor specifice. De exemplu, libertatea de expresie nu cuprinde permisiunea de a incita la crimă: dacă ţin un discurs în Place de la Concorde pentru a spune că trebuie să-i ucidem pe domnul şi pe doamna Cutare, nu mai este libertate de expresie. Incitarea la crimă este interzisă de Codul penal şi se pedepseşte cu sancţiuni. La fel, s-au votat legi pentru a fi interzisă repunerea în chestiune a realităţii Holocaust-ului, a exterminării evreilor sub cel de-al treilea Reich. Această repunere în chestiune, deghizată în culorile libertăţii de către cercetarea istorică, nu are, de fapt, nimic de-a face cu exterminarea pentru că nimic nu justifică contestarea realităţii unor fapte perfect atestate de mii de martori şi de sute de istorici. Aceste pretinse critici istorice ascund intenţia de a face rău anumitor grupuri de oameni şi prin urmare, de a viola un anumit articol din Constituţie, care interzice incitarea la ură rasială sau religioasă. Astfel, pentru a evita abuzurile, nu e nevoie să recurgem la o aşa-zisă concepţie asiatică a drepturilor omului. Putem considera că spectacolul violenţei sau al unei pornografii degradante prin intermediul mass-media constituie o afectare a drepturilor omului şi nu ţine de libertatea de expresie.

intră doar cine doreşte. Publicul a acţionat deci mult mai eficient decât ar fi făcut-o interdicţia.

Pentru a reveni la esenţial, am putea deci spune că budismul şi Dalai Lama, dintre toţi conducătorii politici şi spirituali din Orient, recunosc universalitatea principiilor democratice şi nu adoptă această distincţie, după părerea mea înşelătoare, între drepturile omului în Orient şi drepturile omului în Occident.

J.F. – Cu siguranţă, dar nu trebuie să uităm că e important să considerăm interesele celorlalţi la fel de importante ca ale noastre.

M. – Mă îndoiesc că datoria de altruism poate face obiectul dispoziţiilor constituţionale. Aici pericolul este utopia. Ştiinţa politică, adică ştiinţa organizării modului de funcţionare a societăţilor umane în legitimitate şi justiţie, nu poate fi elaborată. Cum spuneam mai devreme, cei care au încercat să elaboreze constituţii plecând de la zero sunt numiţi utopişti şi lor le acordăm, de cele mai multe ori, o conotaţie destul de emoţionantă, aceea de oameni care îşi fac iluzii cu intenţii bune. Dar nu e deloc aşa! Utopiştii sunt cei care inventează sistemele totalitare! Dacă studiem marile utopii, *Republica* lui Platon, *Utopia* lui Thomas More din secolul al XVI-lea, *Cetatea Soarelui* a lui Campanella în secolul al XVII-lea sau scrierile lui Charles Fournier din secolul al XIX-lea, încheind cu cele mai de temut dintre ele, căci au putut să-şi impună sistemul, şi anume prin marxist-leninişti, urmaţi de Mao Tse Dung şi Pol Pot, ne dăm seama că utopiştii sunt cu toţii autori de constituţii totalitare. De ce? Plecând de la o idee abstractă despre cum trebuie să se comporte fiinţa umană, ei îşi pun în practică prevederile fără nici o milă. Nu cu adevărata ştiinţă politică avem de-a face. Utopiştii sunt pericole publice.

Adevărata ştiinţă politică se bazează doar pe observarea funcţionării societăţilor umane. De aici tragem învăţăminte. Observarea permite formularea dreptului după ce, în prealabil, a analizat faptele şi a constatat ce a funcţionat bine şi ce nu. Este exact ceea ce fac marii economişti. Este de remarcat că ştiinţa politică – ce nu se poate lipsi de ştiinţa economică, pentru că societăţile umane trebuie să trăiască – se bazează mai întâi pe ştiinţe pozitive: sociologie, economie, istorie. Numai plecând de la practica acestor ştiinţe, ne putem permite să desprindem, cu prudenţă, un anumit număr de principii directoare, niciodată a priori.

M. – Dar pe ce principii se bazează aceste ştiinţe umane sau politice?

J.F. – Mă gândesc să spun că, dacă ar fi după mine, nu le-aş fi numit niciodată ştiinţe, căci în opinia mea ele nu sunt ştiinţe în adevăratul sens al cuvântului. De ce? Pentru că ştiinţele umane sunt în permanenţă expuse la două pericole. Primul este ceea ce voi numi „pericolul filozofic" sau ideologic, adică pretenţia de a construi un sistem global care să explice o dată pentru totdeauna modul în care funcţionează societăţile umane. Un mare număr de sociologi şi de antropologi moderni au cedat acestei tentaţii. Ei sunt moştenitorii stării de spirit a vechilor filozofi, care doreau să producă un sistem care să explice realitatea o dată pentru totdeauna. De precizat că au detronat toate teoriile predecesorilor şi au considerat inutile toate teoriile succesorilor. Această tentaţie totalitară a sociologiei este încă prezentă la o serie de mari autori contemporani. În acest păcat par a cădea mulţi sociologi ai aşa-numitei şcoli „structuraliste", la fel ca şi sociologii şcolii marxiste. Este, de fapt, al doilea pericol, cel

ideologic. Ştiinţele umane sunt traversate de ideologii şi adesea chiar de vorbărie şi pedanterie. Astfel, este limpede că nici una dintre aceste discipline nu trebuie considerată o ştiinţă în sensul categoric al termenului. Este întotdeauna vorba despre încercări care pot fi mai mult sau mai puţin riguroase. Totul depinde de scrupulele celui care se exprimă, de cel care scrie, de competenţa sa, de capacităţile sale de lucru, de ingeniozitatea sa în cercetare şi, mai ales, de onestitatea sa: să nu se supună principiilor şcolii sau ale clanului.

M. – Dar nu ne putem permite aceleaşi libertăţi fanteziste faţă de Istorie, aşa cum fac chinezii cu privire la istoria Tibetului.

J.F. – Nu, bineînţeles. Pe măsură ce istoria modernă a progresat s-au dezvoltat, au fost afirmate şi reliefate câteva principii ştiinţifice. Dar nu există ştiinţă istorică în sine. Există istorici care dau dovadă de scrupule ştiinţifice şi alţii care nu dau dovadă. Şi trebuie să spun că am surprins deseori distorsiuni în cărţi ale unor istorici recunoscuţi, universitari, aş spune chiar erori atât de tendenţioase încât nu pot fi calificate altfel decât deliberate. Formulez acest preambul pentru a te familiariza cu modul în care budiştii trebuie să abordeze, după părerea mea, studiul „ştiinţelor umane" şi istorice occidentale. Cu toate acestea, există aici un număr considerabil de cercetări şi de reflecţii, precum şi de greşeli şi de aberaţii, care constituie, inevitabil, soclul gândirii politice. Budiştii manifestă curiozitate pentru gândirea politică? Sunt ei interesaţi de istoria occidentală?

M. – Pericolul filozofic şi ideologic este evident în cazul construcţiilor intelectuale, în cazul unei „ştiinţe ignorante", care vrea să răspundă la orice fără a se baza pe o înţelegere profundă a principiilor care

guvernează fericirea şi nefericirea fiinţelor şi societăţii. Istoria este o observare, cea mai riguroasă cu putinţă, a evoluţiei umanităţii. Ea poate cel mult să descrie evenimente, să identifice tendinţe şi să analizeze cauze, dar nu propune principii de viaţă. Majoritatea tibetanilor nu sunt, bineînţeles, la curent cu toate detaliile istoriei şi sociologiei occidentale, dar unii au o idee destul de clară despre diferenţele dintre bazele şi orientările civilizaţiei occidentale şi cele ale unei civilizaţii pătrunse de valori spirituale. Astfel, Dalai Lama şi membrii guvernului său din exil care reflectează asupra viitorului poporului tibetan sunt foarte interesaţi de istorie şi de diferitele sisteme politice, cu succesele şi eşecurile lor. Ei încearcă să structureze un sistem apt să asigure funcţionarea societăţii în zilele noastre, păstrând, în acelaşi timp, valorile fundamentale ale budismului. Acestea, departe de a împiedica un asemenea sistem democratic, nu ar putea decât să-i asigure o eficienţă sporită, căci i-ar ajuta pe oameni să înţeleagă că toate legile sunt bazate pe principiul responsabilităţii indivizilor faţă de societate, permiţând, astfel, un echilibru mai bun între drepturi şi îndatoriri.

Budismul şi psihanaliza

JEAN-FRANÇOIS – Să trecem la o altă disciplină occidentală cu care budismul va trebui să se confrunte: psihanaliza. Psihanaliza nu este o ştiinţă exactă. Este o direcţie de cercetare. Dar ea a jucat, în ultimii o sută de ani, un rol enorm în percepţia naturii umane în Occident. La un moment dat, s-a putut chiar vorbi despre o invazie generală a concepţiei psihanalitice. În legătură cu aspectul care ne interesează, psihanaliza de care budismul trebuie să ţină cont este reprezentată de teza freudiană centrală: oricare ar fi efortul de luciditate interioară pe care o fiinţă umană îl poate face, oricare i-ar fi umilinţa, sinceritatea, dorinţa de a se cunoaşte pe el însuşi şi de a se schimba, ceva rămâne inaccesibil introspecţiei clasice, iar Freud numeşte acest ceva inconştient. Pe scurt, există formaţiuni psihice, pulsiuni, amintiri refulate care continuă să acţioneze şi să ne influenţeze psihicul, deci comportamentul, fără ca noi să fim conştienţi de asta şi fără a avea, la rândul nostru, influenţă asupra lor. Singura tehnică ce ne permite să le dezvăluim, eventual să le îndepărtăm sau să le dominăm este psihanaliza. Dar Freud consideră că este iluzoriu să pretindem a

depăşi bariera refulării care a scufundat aceste forţe psihice în inconştient, uzând doar de o înţelegere comună. Nu putem avea acces aici printr-o simplă analiză interioară şi prin practica exerciţiului spiritual. Pentru prima dată, nu este vorba doar despre teorie, deoarece experienţa curei a demonstrat realitatea acestui inconştient inaccesibil introspecţiei clasice.

MATTHIEU – A spune că nu se poate depăşi „bariera refulării" mi se pare o declaraţie puţin pripită... la fel de pripită ca afirmaţia lui William James că „Fluxul asocierilor mentale nu poate fi oprit; am încercat şi este imposibil". Acest gen de concluzii dezvăluie lipsa prelungită a experienţei introspecţiei, a contemplaţiei directe a naturii spiritului. Prin ce mijloace a încercat Freud să depăşească această „barieră" a refulării? Reflectând la ea cu ajutorul inteligenţei sale sclipitoare şi abordând-o prin intermediul tehnicilor moderne. Dar a petrecut el luni şi ani de zile perfect concentrat asupra observării contemplative a spiritului, aşa cum fac eremiţii tibetani? Cum ar putea psihanalistul, fără a fi conştientizat el însuşi natura ultimă a gândirii, să-i ajute pe alţii să o conştientizeze? Este, din păcate, departe de capacităţile unui maestru spiritual calificat. Budismul acordă o importanţă deosebită disoluţiei a ceea ce corespunde, în mare, inconştientului din psihanaliză, pe care îl numeşte „tendinţele acumulate" sau „straturi ale mentalului", ce reprezintă, într-o oarecare măsură, „străfundurile" conştiinţei. Acestea din urmă nu sunt prezente la nivelul asocierilor mentale, dar predispun individul la un anumit tip de comportament. Dintr-un anumit punct de vedere, budismul acordă şi mai multă importanţă acestor tendinţe, considerând că ele nu trimit doar la copilărie, ci şi la nenumărate stări ale existenţelor

anterioare. Sunt comparate cu sedimentele care s-au depus puţin câte puţin pe fundul fluviului conştiinţei, numită „conştiinţa fundamentală". Distingem, de fapt, opt componente ale conştiinţei, dar nu vreau să intru în detalii.

J.F. – De ce nu? Ar fi interesant.

M. – „Conştiinţa fundamentală nedeterminată" este cea mai elementară componentă a spiritului, este simplul fapt de a fi „conştient". Distingem apoi cinci aspecte ale conştiinţei legate de văz, auz, gust, miros şi pipăit. După aceea, există aspectul conştiinţei care corespunde asocierilor mentale. Şi, în sfârşit, aspectul conştiinţei legat de emoţiile pozitive sau negative care rezultă din asocierile mentale. „Conştiinţa fundamentală" este cea care serveşte drept sprijin şi mijloc de transmitere pentru tendinţele înveterate. Atunci când încercăm să purificăm fluxul conştiinţei prin examinarea naturii spiritului, prin folosirea „privirii interioare" sau practica spirituală – despre care Freud spunea că nu ar atinge acest inconştient – includem, bineînţeles, şi disoluţia acestor tendinţe. Ele sunt, de altfel, mai greu de eliminat decât emoţiile primare, căci au fost acumulate într-un răstimp considerabil. Comparăm acest lucru cu o foaie de hârtie care a rămas rulată mult timp. Doar încercăm să o întindem pe o masă, ea rămâne dreaptă atât timp cât o susţinem, dar se rulează din nou când îi dăm drumul.

J.F. – Prin urmare, budismul recunoaşte existenţa tendinţelor şi a reprezentărilor inconştiente – dacă se poate vorbi despre „reprezentări" inconştiente. Da, se poate vorbi despre ele, în măsura în care ne referim la amintiri cel puţin potenţiale, la reprezentări care au fost refulate. Deci acest bagaj inconştient nu trimite doar la frageda copilărie, ci şi, cum spuneai şi tu, la

vieţile anterioare? Prin urmare, efortul anamnezei, adică al reamintirii, recomandat şi de Socrate discipolilor săi, ar trebui să treacă dincolo de primii ani de existenţă, ceea ce oferă colegilor psihanalişti un nou teren de investigaţie, spaţiu larg de lucru... Sper că asta va relansa subiectul!

M. – Şocul naşterii este însoţit de o ştergere a memoriilor anterioare – cu excepţia înţeleptului, care este capabil să-şi controleze fluxul conştiinţei între moarte şi renaştere, în timpul stării *bardo*. Pentru o fiinţă de rând survine uitarea comparabilă, la un anumit nivel, cu uitarea întâmplărilor din fragedă copilărie la adulţi. În treacăt fie spus, cu mult timp înainte de Freud, *Bardo Thodrol*, *Cartea tibetană a morţilor*, declara că fiinţa ce urmează să se nască resimte, în funcţie de ceea ce va deveni, bărbat sau femeie, o puternică atracţie pentru mama sa sau pentru tatăl său şi un sentiment de repulsie pentru celălalt părinte. Într-un mod foarte diferit, însă, concepe budismul natura acestui inconştient şi metodele pe care le foloseşte pentru a-l purifica. În ceea ce priveşte mijloacele, budismul nu este de acord cu Freud, care afirmă că nu putem avea acces la tendinţele trecute şi că nu putem acţiona asupra lor prin metode spirituale. Scopul vieţii spirituale este chiar disoluţia acestor tendinţe, căci toate gândurile de atracţie şi de repulsie iau naştere din condiţionările anterioare. Întreaga acţiune asupra spiritului constă în a merge la rădăcina acestor tendinţe, examinându-le natura şi destrămându-le. Putem numi asta purificare, nu într-un sens moral, ci în sens practic, comparabil cu eliminarea poluanţilor şi a sedimentelor care afectează puritatea şi transparenţa unui fluviu.

Pe baza puţinei experienţe pe care am dobândit-o, am avut întotdeauna impresia, în prezenţa celor care

au întreprins o „analiză", că au rezolvat, fără îndoială, câteva aspecte ale problemei lor, făcând drumul înapoi, în fragedă copilărie, dar că nu au ştiut să taie rădăcina adâncă a ceea ce le îngrădeşte libertatea interioară. Nu am fost niciodată prea impresionat de rezultate. După atâţia ani de efort, aceste persoane nu par în mod deosebit mai echilibrate, mai armonioase, nici nu radiază o senină plenitudine. Rămân adesea fragile, încordate şi neliniştite.

J.F. – Din nefericire, cred că mărturia ta nu este singura care duce în această direcţie. De altfel, unele şcoli recente de psihanaliză au renunţat la ideea freudiană potrivit căreia anamneza ar echivala cu vindecarea, chiar dacă inconştientul ar putea fi pe deplin luminat.

M. – Motivul pentru care aceste tendinţe, echivalente inconştientului, nu sunt vizibile este că ele rămân într-o stare latentă, ca imaginile unui film care a fost expus, dar care nu a fost încă developat. Întregul efort al psihanalizei vizează încercarea de a developa acest film. Budismului i se pare mai simplu să-l ardă în focul cunoaşterii, cel care permite conştientizarea naturii ultime a spiritului – vacuitatea sa – şi, cu aceeaşi ocazie, eliminarea oricărei astfel de tendinţe. Simplul fapt de a identifica unele probleme din trecut nu este de ajuns. A retrăi anumite evenimente îndepărtate nu este decât un remediu limitat, care permite, fără îndoială, reducerea unor blocaje, dar nu elimină cauza lor primă. A amesteca întruna mâlul de pe fundul unui iaz cu un băţ nu duce la purificarea apei.

J.F. – Nu! Totuşi este mai subtil de atât!... Ce numim un nevrotic? Căci, în fond, analiza se adresează oamenilor cu probleme. Să luăm exemplul cuiva care se pune întotdeauna, aproape de bunăvoie, în situaţii

de eşec. Întreprinde ceva, este pe punctul de a reuşi, iar în momentul în care totul merge bine, face o greşeală fatală, atât de mare, încât este inexplicabilă în termeni raţionali, mai ales dacă este vorba despre o persoană inteligentă. Am avut prieteni, foarte celebri chiar, care, în anumite etape ale vieţii lor, s-au angajat într-o serie de comportamente catastrofale, care au distrus într-un mod greu de înţeles ceea ce clădiseră cu multă pricepere, inteligenţă şi devotament. Ei bine... Nu există nici o explicaţie raţională, iar a judeca individul în cauză nu foloseşte la absolut nimic. Apoi el se repune în situaţii analoge, fără a conştientiza că reface mereu acelaşi traseu. Nu poate să demonteze această fatalitate psihică prin propriile mijloace introspective, fără această pârgie care este intervenţia psihanalistului, a transferului etc.

Ipoteza lui Freud este totuşi verificată destul de des. Avem rapoarte complete asupra unora dintre analizele sale şi ale altor psihanalişti. Acestea relevă, spre exemplu, o anumită dramă din fragedă copilărie, când subiectul a intrat în conflict cu mama sa. Ca să o pedepsească într-un fel, el a distrus ceva sau a făcut în aşa fel încât să ia note proaste la şcoală, fiindcă voia să se răzbune pentru că se considera privat de iubirea mamei sale. Această schemă a lipsei, îngropată în inconştientul său, continuă să-i determine comportamentul de adult. El îşi continuă răzbunarea împotriva mamei distrugând tot ceea ce reuşeşte să clădească. Dar nu ştie asta! Deci, conştientizarea traumei originare îl eliberează — teoretic – de această sclavie faţă de o întâmplare petrecută inconştient. Asta nu înseamnă că va deveni un om perfect armonios sub toate celelalte aspecte, dar îl poate elibera, în unele cazuri, de o anumită nevroză.

M. – Abordarea budistă se deosebeşte de abordarea psihanalizei în privinţa mijloacelor de eliberare. Psihanaliza este corectă şi funcţionează în cadrul propriului sistem, dar acest sistem este limitat de chiar scopurile pe care şi le fixează. Să luăm exemplul *libidoului*, energia dorinţei. Dacă încercăm să reprimăm această energie, ea foloseşte căi ocolite, exprimându-se într-un mod anormal. Psihanaliza vizează atunci redirijarea ei spre propriul obiect, pentru a-i reda o expresie normală. În cadrul ştiinţei contemplative budiste, nu încercăm nici reprimarea dorinţei, nici trăirea ei în starea obişnuită, ci volatilizarea. Nu este deci vorba despre refularea dorinţei, ci de conştientizarea naturii ei vide, pentru a nu mai înrobi spiritul. Dorinţa lasă atunci loc unei fericiri interioare, imuabile şi eliberate de orice ataşament.

În timp ce budismul încearcă să evadeze din plasa gândurilor depresive, la fel ca o pasăre ce îşi ia zborul dintr-un oraş poluat spre aerul pur al munţilor, psihanaliza antrenează, se pare, o exacerbare a gândurilor, a visurilor. Gânduri care, de altfel, sunt complet centrate asupra sinelui. Pacientul încearcă să-şi reorganizeze mica lume, să o controleze de bine de rău. Dar a plonja în inconştientul psihanalitic seamănă puţin cu a trezi şerpii adormiţi, fără a şti apoi ce să faci.

J.F. – Cu atât mai mult cu cât, budist fiind, nu ai dreptul să-i ucizi! Dar cum consideră budismul visul?

M. – Există o întreagă serie de practici contemplative legate de vis. Ne pregătim mai întâi pentru a recunoaşte că visăm în chiar momentul în care suntem cufundaţi în vis. Apoi încercăm să transformăm visul şi, în sfârşit, să creăm cu bună ştiinţă diferite forme de vise. Punctul culminant al acestei practici este încetarea viselor. Meditantul desăvârşit nu mai

visează decât atunci când are, în mod excepţional, vise premonitorii. Acest traseu poate dura ani întregi. Pe scurt, conform budismului, dificultăţile pe care le întâmpină psihanaliza provin din faptul că ea nu porneşte de la identificarea cauzelor prime ale problemei. Conflictul cu tatăl sau cu mama şi alte traume nu sunt cauze prime, ci cauze circumstanţiale. Cauza primă este ataşamentul faţă de ego, cel care dă naştere atracţiei şi repulsiei, iubirii de sine, dorinţei de a ne proteja. Toate evenimentele mentale, emoţiile, pulsiunile sunt precum crengile unui copac. Dacă le tăiem, cresc din nou. În schimb, dacă tăiem copacul de la rădăcină, distrugând ataşamentul faţă de ego, toate crengile, frunzele şi fructele cad dintr-o dată. Identificarea gândurilor perturbatoare – a efectelor lor devastatoare sau inhibatoare – nu este deci suficientă pentru a le distruge şi nu se traduce printr-o eliberare profundă şi totală a persoanei. Numai eliberarea gândurilor obţinută prin întoarcerea la natura spiritului – poate duce la rezolvarea tuturor problemelor mentale.

Toate tehnicile meditaţiei asupra naturii spiritului tind să descopere că ura, dorinţa, invidia, insatisfacţia, orgoliul etc. nu au decât forţa pe care le-o acordăm noi înşine. Dacă le privim direct, mai întâi întâi analizându-le, apoi contemplându-le – dacă privim gândurile în toată „goliciunea" lor – până ajungem să le vedem natura primă, ne dăm seama că ele nu au consistenţa, puterea de constrângere pe care păreau să le aibă la prima vedere. Această examinare a naturii gândurilor trebuie reluată de nenumărate ori. Dacă exersăm în mod constant, la un moment dat vom reuşi să păstrăm spiritul în starea sa naturală. Toate acestea cer o practică îndelungată. În timp, controlăm din ce în ce mai mult procesul de eliberare a gândurilor. La

început, identificarea gândurilor în momentul apariţiei lor seamănă cu recunoaşterea cuiva cunoscut într-o mulţime de oameni. Când apare un gând de cupiditate sau de animozitate, el trebuie identificat înainte să genereze o înlănţuire de gânduri. Ştim că, în ciuda aparenţelor, acesta nu are consistenţă, nu are o existenţă proprie. Totuşi, nu ştim foarte bine cum să-l eliberăm. A doua etapă seamănă cu şarpele care se deznoadă singur. Pentru a face asta, nu are nevoie de un ajutor exterior. Putem da şi exemplul unui nod făcut din coada unui cal – el se desface de la sine...

J.F. – Câte metafore!

M. – Pe parcursul acestei a doua etape dobândim o anumită experienţă în procesul de eliberare a gândurilor şi resimţim mai puţin nevoia de a recurge la antidoturi diferite pentru fiecare tip de gând negativ. Gândurile vin şi pleacă de la sine. În sfârşit, în a treia etapă, stăpânim perfect eliberarea gândurilor, care nu ne mai pot face rău. Ele sunt asemenea unui hoţ care intră într-o casă goală. Hoţul nu are nimic de câştigat şi proprietarul nu are nimic de pierdut. Gândurile apar şi dispar fără să ne înrobească. În acel moment suntem eliberaţi de tirania gândurilor prezente şi de tendinţele trecute pe care le-au declanşat. Astfel ne eliberăm de suferinţă. Spiritul rămâne într-o stare limpede şi trează, în sânul căreia gândurile nu mai au nici o influenţă perturbatoare. De fapt, singura calitate a negativităţii este că poate fi purificată, dizolvată. Aceste sedimente ale inconştientului nu sunt din piatră, sunt, mai degrabă, din gheaţă şi se pot topi sub soarele cunoaşterii.

Influenţe culturale şi tradiţie spirituală

JEAN-FRANÇOIS – Deci poziţia budismului cu privire la psihanaliză este clară. Cum stau lucrurile cu învăţămintele pe care budismul le-ar putea trage din ştiinţele socio-istorice, din studiul devenirii şi al structurii societăţii? Orice religie, orice filozofie se naşte în contextul unei anumite societăţi. Ea are tendinţa de a considera ca adevăruri eterne credinţe ce nu sunt, în realitate, decât obiceiuri ale societăţii în cauză. Cele mai mari genii ale filozofiei antice au considerat corect şi natural fenomenul sclaviei sau li s-a părut fondată prejudecata că femeia este inferioară bărbatului.

MATTHIEU – Şi dreptul animalelor li s-a părut mai puţin important, ca şi cum ele nu ar avea acelaşi drept la viaţă ca orice fiinţă vie!

J.F. – Atunci budismul nu merge un pic mai departe, să spunem pentru a se auto-examina şi a se întreba dacă nu cumva faptul că s-a născut într-o anumită zonă geografică, în anumite structuri sociale, familiale sau de altă natură nu îl determină să considere drept principii universale lucruri care nu sunt decât obiceiuri locale?

M. – Dacă mecanismele fericirii şi ale suferinţei sunt obiceiuri locale, atunci sunt locale peste tot, deci universale! Pe cine nu ating aceste principii? Cui nu-i pasă ce determină ignoranţa sau cunoaşterea? Toate fiinţele aspiră la fericire şi vor să nu sufere. Deci, dacă judecăm actele benefice şi pe cele dăunătoare nu după aparenţă, ci după intenţia – altruistă sau egoistă – care le animă sau după fericirea sau suferinţa pe care le provoacă, etica ce decurge din asemenea principii nu ar trebui să fie prea influenţată de contextul cultural, istoric sau social.

J.F. – Dar problema este că nu suntem conştienţi dacă suntem influenţaţi de o particularitate a propriului sistem social! Specificul prejudecăţii este că nu o percepem ca atare. De altfel, există prejudecăţi bune şi prejudecăţi rele. Din punctul de vedere al filozofului, esenţial este să nu le considerăm altceva decât produse de rang inferior ale istoriei. Dacă o religie sau o filozofie cu pretenţie de universalitate asimilează un element specific societăţii în care s-a născut şi s-a dezvoltat, ea nu realizează că este vorba despre un particularism întâmplător, datorat contextului social.

M. – În tradiţia budistă ne străduim în mod constant să ne debarasăm de acest gen de contingenţe. Examinăm, de exemplu, cu atenţie motivaţia actelor de caritate. Practicăm oare generozitatea din respect pentru convenţiile sociale sau suntem însufleţiţi de un elan spontan de altruism? Pentru a fi perfect, darul trebuie să fie liber de orice pretenţie de recompensă, de orice aşteptare a laudei, a mulţumirilor sau a dobândirii de „merite". Pentru a nu rămâne doar o sursă de merit şi a deveni şi un prilej de înţelepciune, darul trebuie să fie eliberat de trei concepte: de ataşamentul

față de existența în sine a subiectului care dăruiește, de obiect – persoana care primește darul – și de actul de a dărui. Adevăratul dar este făcut cu o puritate a intenției lipsită de orice atașament. Este deci indispensabil să nu ne atașăm de aspectul exterior al unei acțiuni și să ne eliberăm în special de influențele culturale și sociale, căci pentru a relua o formulare tibetană, pe care o regăsim și în Occident, la Fenelon: „Lanțurile tot lanțuri sunt, chiar dacă sunt de aur."

J.F. – Este oare posibil? Pericolul nu este iluzia de a ne fi eliberat de influențe, rămânând totuși prizonierul lor?

M. – Trebuie, de asemenea, să înțelegem diferența dintre influență culturală și tradiție spirituală. Tradiția spirituală se bazează pe o experiență profundă, pe necesitatea unei comunicări. De altfel, ea semnalează întotdeauna pericolul de a fi atașați mai mult de formă decât de fond.

Despre progres şi despre noutate

JEAN-FRANÇOIS – Există încă o divergenţă între budism şi civilizaţia occidentală, atât în comportamentul membrilor săi, cât şi în orientarea intelectuală a celor care reflectează asupra ei. Anume că civilizaţia occidentală este complet orientată către istorie. Ea crede în dezvoltarea istorică, în fecunditatea timpului. Ca să folosim un termen provenind din secolul al XIX-lea, ea crede în progres. S-a spus adesea că această credinţă în progres este naivă. Într-adevăr, credinţa în progres este sinonimă convingerii că istoria nu poate decât să aducă îmbunătăţiri condiţiei umane, mulţumită inovaţiilor tehnice, mulţumită ştiinţei, rafinării crescânde a moravurilor, mulţumită propagării democraţiei. Pascal compara umanitatea cu unul şi acelaşi om care trăieşte veşnic şi care nu încetează să înveţe de-a lungul secolelor.

Acum ştim că această credinţă, nu în progres, ci în automatismul progresului, a fost dezminţită de evenimente şi mai ales de istoria atât de întunecată a secolului al XX-lea. În orice caz, valoarea de care Occidentul se ataşează cel mai mult este noutatea. Când occidentalii elogiază ceva, spun „este o idee nouă".

În ştiinţă, lucrurile se petrec de la sine; este o descoperire, deci este nouă. În artă şi în literatură la fel, trebuie să inovezi pentru a exista. Cel mai mare reproş ce poate compromite o carte, un tablou sau o creaţie muzicală este să spunem: „aceste forme sunt depăşite, demodate, este ceva convenţional, aşa ceva s-a mai făcut". Şi în politică trebuie să ai idei noi, să ţi le reînnoieşti. Societatea occidentală se înscrie astfel în timp, în utilizarea timpului ca factor de transformare permanentă, considerată condiţie indispensabilă îmbunătăţirii condiţiei umane. Însuşi faptul de a tinde către perfecţiune este privit ca fiind dependent de un progres istoric, de capacitatea de a crea noi realităţi şi noi valori. Ţi se pare compatibilă această mentalitate globală pe care tocmai am rezumat-o foarte pe scurt cu budismul şi cu participarea sa la lumea occidentală?

MATTHIEU – A gândi că un adevăr nu mai este demn de interes pentru că este vechi nu are nici un sens. Veşnic o goană după noutate ne privează de adevărurile cu adevărat esenţiale. Antidotul suferinţei, al ataşamentului faţă de propria persoană constă în a merge la sursa gândurilor şi în a recunoaşte natura ultimă a spiritului nostru. Cum s-ar putea învechi un asemenea adevăr? Ce noutate ar putea „demoda" o învăţătură care dezvăluie mecanismele mentale? Abandonarea acestui adevăr pentru a alerga după un număr nesfârşit de inovaţii intelectuale efemere nu face decât să ne îndepărteze de scop. Atracţia noutăţii are un aspect pozitiv, este dorinţa legitimă de a descoperi adevăruri fundamentale, de a explora adâncurile spiritului, frumuseţile lumii. Dar, în absolut, singura noutate care rămâne mereu „nouă" este prospeţimea momentului prezent, a conştiinţei limpezi care nu retrăieşte trecutul şi nu îşi imaginează viitorul.

Aspectul negativ al tentaţiei noului este căutarea zadarnică şi frustrantă a schimbării cu orice preţ. Adesea, fascinaţia pentru ce este „nou", pentru ce este „diferit", reflectă o sărăcie lăuntrică. Incapabili a găsi fericirea în noi înşine, o căutam cu disperare în exterior, în obiecte, în experienţe, în moduri din ce în ce mai ciudate de a gândi şi de a ne comporta. Pe scurt, ne îndepărtăm de fericire căutând-o acolo unde nu se găseşte şi riscăm, astfel, să îi pierdem complet urma. În forma sa cea mai banală, „setea de noutate" ia naştere dintr-o atracţie pentru lucrurile inutile, care macină spiritul şi dăunează seninătăţii sale. Ne înmulţim nevoile în loc să învăţăm să renunţăm la ele.

Dacă Buddha şi mulţi dintre cei care l-au urmat au atins, într-adevăr, cunoaşterea ultimă, ce putem spera mai bun şi mai „nou" de atât? Noutatea omizii este fluturele. Scopul fiecărei fiinţe este să dezvolte acest potenţial de perfecţiune care se găseşte în ea. Pentru a atinge acest scop trebuie să beneficiem de experienţa celor care au parcurs deja drumul. Această experienţă este mai preţioasă decât inventarea unei pletore de idei noi.

J.F. – Da, dar există, în orice caz, o antiteză, un antagonism. În civilizaţia occidentală observăm, de fapt, două tendinţe. Există, pe de o parte, efortul unui număr de gânditori de a formula o învăţătură menită să permită fiecărui individ, din orice timp, să îşi construiască un mod de viaţă acceptabil, cel mai adesea prin intermediul detaşării de pasiuni, de invidii, de aroganţă, defecte pe care le combat şi înţelepţii noştri. De cealaltă parte, există convingerea potrivit căreia calea, nu cea a mântuirii absolute, ci, să spunem, a unei mântuiri relative, prin raportare la trecut, ar consta într-un proces, fie el continuu sau discontinuu, de

ameliorare globală a sorţii umanităţii, ameliorare ce depinde de o serie de inovaţii în domeniul ştiinţei şi al tehnicii, ca şi al justiţiei, al drepturilor omului şi instituţiilor politice. Este un proces ce se desfăşoară continuu sub ochii noştri. Trăim într-o mare de calculatoare ce marchează aproape toate actele vieţii cotidiene, că este vorba de viaţa privată a fiecărui individ în parte sau de viaţa colectivă, a societăţilor în ansamblu, lucru pe care nimeni nu şi l-ar fi imaginat acum treizeci de ani. Asta în ceea ce priveşte tehnica, care este partea cea mai evidentă.

Dar şi în privinţa altor domenii, în special politica, transformarea societăţilor, adaptarea organizaţiilor la nevoile unui număr din ce în ce mai mare de indivizi, occidentalul crede că este vorba despre obiective şi procese care depind de trecerea timpului. Să luăm ca exemplu cultura. Se consideră că singurul artist autentic este cel care aduce o operă nouă. Ideea copierii unor opere din Evul Mediu ne-ar amuza – pentru asta există tehnici de reproducere. Dar nu este tot. În ultimii cincizeci de ani, în special în ţările dezvoltate, au apărut politici culturale ce vizează creşterea numărului de indivizi care să beneficieze de bucuriile literaturii, ale artei, ale muzicii. În trecut, acest lucru era rezervat unei elite destul de restrânse. Îmi amintesc ce însemna vizitarea unui muzeu sau unei expoziţii în anii tinereţii mele. Aveam destul loc, intram când voiam, nu eram niciodată incomodaţi de mulţime când priveam tablourile. Azi, trebuie uneori să stăm mai multe ore la coadă, atât de mulţi sunt amatorii interesaţi de expoziţii. La Paris sau la New York, se obişnuieşte chiar rezervarea locului sau dreptului de intrare, ca la teatru. Deci, această idee că, pe de o parte, cultura este o inovaţie perpetuă şi,

pe de altă parte, de ea trebuie să beneficieze un număr crescut de persoane este specifică atitudinii occidentale. Materia temporală este utilizată în scopul progresului şi un număr crescând de indivizi beneficiază de această îmbunătăţire generală. Cu alte cuvinte, mântuirea se face în timp şi nu în afara lui.

M. – Mântuirea în timp este „cerinţa lui bodhisattva" de a munci până când toate fiinţele vor fi eliberate de suferinţă şi ignoranţă. Bodhisattva nu se descurajează şi nu se leapădă de responsabilitatea pe care o resimte faţă de toate fiinţele, până când fiecare dintre ele nu va fi pornit pe drumul cunoaşterii şi nu va fi atins Iluminarea. Pe de altă parte, budismul admite fără probleme învăţăturile specifice diferitelor vârste ale umanităţii, de la societăţile vechi până la cele moderne, chiar dacă sunt mai mult materialiste şi valorifică mai mult sau mai puţin anumite aspecte ale învăţăturii în funcţie de gradul de orientare către valorile spirituale al acestor societăţi. În schimb, natura însăşi a Iluminării, a cunoaşterii spirituale, rămâne atemporală. Cum să se poată schimba natura perfecţiunii spirituale?

De altfel, noţiunea de „noutate", dorinţa de a inventa constant din preocuparea de a nu copia trecutul este, după părerea mea, o exacerbare a importanţei acordate „personalităţii", individualităţii, ce ar trebui să se manifeste în mod original cu orice preţ. Încercând, dimpotrivă, să dizolvăm acest ataşament faţă de eul atotputernic, această goană după originalitate ne va apărea din ce în ce mai superficială. De exemplu, că un artist trebuie să încerce întotdeauna să dea frâu liber imaginaţiei este evident străină de o artă tradiţională, sacră, suport pentru meditaţie şi reflecţie. Arta occidentală caută adesea să creeze o

lume imaginară, în timp ce arta sacră ajută la pătrunderea naturii realităţii. Arta occidentală urmăreşte să trezească pasiuni, arta sacră încearcă să le liniştească. Dansurile, pictura şi muzica sacră încearcă să stabilească o corespondenţă, în lumea sunetelor şi a formelor, cu înţelepciunea spirituală. Aceste arte au drept scop să ne pună din nou în contact, prin aspectul lor simbolic, cu o cunoaştere sau o practică spirituală. Artistul tradiţional îşi foloseşte toate capacităţile în slujba calităţii artei sale, fără să dea frâu liber imaginaţiei pentru a inventa simboluri sau forme cu totul noi.

J.F. – Este în mod clar o concepţie despre artă întru totul opusă concepţiei occidentale, cel puţin după Renaştere.

M. – Această artă nu este totuşi prizoniera trecutului. Maeştrii spirituali o îmbogăţesc continuu cu noi elemente născute din experienţele meditative. Există expresii magnifice ale artei sacre în Tibet; artiştii i se consacră cu multă dăruire şi talent, dar personalitatea lor se pierde cu totul în umbra operei lor. Din acest motiv, pictura tibetană este esenţialmente anonimă. Pe de altă parte, arta este o formă de interacţiune între comunităţile monastice şi cele laice. De mai multe ori pe an, călugării execută dansuri de o mare frumuseţe în pieţele din faţa templelor, dansuri ce corespund diferitelor etape ale unei meditaţii interioare. Populaţia locală nu lipseşte niciodată de la acest gen de sărbători. Tot aşa, arta este prezentă în toate familiile din Tibet, care comandă pictorilor şi sculptorilor icoane, mandale, statui. Poporul nu este deloc izolat de artă, dar un artist care şi-ar permite libertăţi în ceea ce priveşte tradiţia nu ar avea mare succes. Când în Occident, spre exemplu, artiştii

pictează suprafeţe în întregime albastre doar în virtutea „personalităţii" acestor artişti, cărora li se acordă o mare valoare, şi care sunt apoi expuse în muzee, cred că singura problemă este că nimeni nu exclamă „regele este gol!".

Am citit recent într-un săptămânal că Muzeul de Artă din Marsilia expusese opera unui artist, constând în vreo treizeci de obiecte furate şi etichetate ca atare. Până la urmă „artistul" a fost arestat şi muzeul acţionat în justiţie pentru tăinuire. Am avut de mai multe ori ocazia să vizitez muzee în compania unor tibetani. Ei admiră picturile clasice care denotă o mare măiestrie, dobândită adesea cu preţul unor ani buni de eforturi. În schimb, frivolitatea anumitor forme de artă – expunerea, de exemplu, a obiectelor zdrobite sau a obiectelor banale aranjate sau împachetate în mod insolit – îi trimite cu gândul la diferenţa dintre marii maeştrii spirituali tibetani, care predică în lumina experienţei dobândite de-a lungul anilor de reflecţie şi meditaţie şi cei care dau lecţii de spiritualitate fără a avea mare experienţă şi a căror vorbire, departe de a fi expresia unei veritabile cunoaşteri, seamănă mai mult a flecăreală.

A nu fi obsedat de nou nu împiedică totuşi pe nimeni să rămână flexibil, pregătit să se confrunte cu orice situaţie nouă. De fapt, cine se află permanent în posesia adevărurilor esenţiale este mai bine înarmat decât orice altă persoană pentru a face faţă schimbărilor lumii şi societăţii. Înainte de toate este indispensabil să recunoaştem aceste adevăruri, să le aprofundăm, să le actualizăm în noi înşine, să le „realizăm". Dacă neglijăm acest demers, ce rost mai are dorinţa de a inventa ceva nou cu orice preţ? Pe scurt, aş spune că, spre deosebire de goana după nou, viaţa

spirituală permite redescoperirea simplităţii, al cărui gust l-am pierdut. Ne permite simplificarea existenţei, nemaichinuindu-ne să obţinem lucruri inutile, şi simplificarea gândirii, renunţând să disecăm mereu trecutul şi să ne imaginăm întruna viitorul.

J.F. – Nu cred că este nevoie să fii budist ca să faci acest gen de remarci. Multe persoane din Occident, inclusiv cele care sunt foarte atente la evoluţia artelor şi chiar la ultimele noutăţi ale creaţiei artistice, ştiu, de asemenea, că o caracteristică a artei occidentale ţine de priceperea de a înşela publicul şi a-i uimi pe naivi! Dar din fericire nu este singura sa caracteristică. Adevărata invenţie o depăşeşte. Ţin să subliniez această tendinţă atât de puternică în Occident pentru că sunt domenii ale vieţii occidentale ce ar trebui să fie cele mai ferite de acest apetit pentru schimbare, şi care totuşi îi cedează. Religiile, de exemplu, care, în principiu, sunt legate de dogmă. O religie revelată este legată de o dogmă precisă şi putem presupune că adepţii acestei religii o practică pentru că ea asigură un fel de element imuabil care exprimă eternitatea, eternitatea supranaturalului, a lumii de dincolo, a Divinităţii. Prin urmare, acest aspect al istoriei conştiinţei umane ar trebui, în mod normal, să se sustragă imperativelor schimbării şi ale inovaţiei ce caracterizează activităţile circumscrise lumii şi timpului. Dar nu se întâmplă aşa.

Să luăm religia catolică. Vorbesc cu detaşare despre ea, pentru că nu sunt credincios. Biserica catolică este supusă fără încetare atacurilor moderniştilor care spun: „Nu vă înnoiţi destul! Avem nevoie de teologi inovatori. Biserica trebuie să se adapteze vremurilor!" Deci, în acest caz, ne putem întreba ce rost are o religie. Dacă ea nu este tocmai

dimensiunea conştiinţei umane care să sustragă această conştiinţă vicisitudinilor evoluţiei temporale şi nevoii de a se reînnoi, la ce foloseşte atunci?

Apetitul nostru pentru nou este atât de mare încât îi cerem lui Dumnezeu Însuşi să se reînnoiască fără încetare. Cel puţin noi cei care credem în El. Există neîncetate conflicte între Sfântul Scaun, păstrătorul conformităţii teologice şi teologii de avangardă care propun inovaţii teologice, aşa cum putem propune inovaţii în alte domenii, în pictură, în muzică sau în croitoria de lux. Însăşi noţiunea de teolog „de avangardă" este comică. În ce ar putea fi eternitatea avangardistă sau demodată? Şi Vaticanul se găseşte în faţa unei noi dileme. Dacă recunoaşte noile teologii, este obligat să accepte modificarea anumitor principii fundamentale ale dogmei. Dacă nu le recunoaşte, va fi calificat ca demodat, reacţionar, partizan al trecutului, ataşat de formele perimate ale Divinităţii. Influenţa budismului în Occident se va integra oare acestui curent caracterizat printr-un apetit neîncetat pentru transformare sau, din contră, va servi drept refugiu celor dezgustaţi de această tiranie a noutăţii?

M. – Mă gândesc, desigur, la această a doua variantă. Principiile ar rămâne aceleaşi, căci ele corespund adevăratei naturi a lucrurilor. Dacă încercăm să analizăm mai în profunzime setea de nou, pare că ea se naşte din neglijarea vieţii interioare. Nu mai mergem la sursă şi credem că încercând tot felul de lucruri noi, vom putea compensa această lipsă.

J.F. – Aş spune totuşi că ceea ce pândeşte dintotdeauna spiritul uman este rutina, obişnuinţa. Dacă ambiţia de a nu ne mulţumi cu ideile de-a gata, revizuind noţiunile transmise de predecesori şi revizuindu-le, regândindu-le noi înşine, pentru a vedea

în lumina propriilor noastre experienţe ce trebuie să reţinem şi ce trebuie să respingem, dacă această ambiţie nu ar exista, gândirea umană nu ar fi decât o lungă somnolenţă.

M. – Cu siguranţă, a-ţi consacra viaţa unei căutări spirituale nu este nicidecum un semn de scleroză, ci este un efort constant de a distruge crusta iluziei. Practica spirituală este bazată pe experienţă, pe descoperirea dusă atât de departe în lumea interioară pe cât ştiinţa o duce în cea exterioară. Această experienţă este mereu proaspătă, mereu reînnoită. Şi îşi are şi ea partea ei de obstacole şi aventuri. Nu este vorba despre întoarcerea la fraze moştenite, ci de experimentarea în prezent a învăţăturilor, de corecta folosire a împrejurărilor, bune sau rele, ale vieţii, de rezistenţa în faţa gândurilor de toate felurile care ne străbat mintea, de înţelegerea personală a felului în care pun stăpânire pe noi şi a manierei în care ne putem elibera de ele. Adevărata noutate este a şti să folosim fiecare clipă a existenţei în scopul pe care ni l-am fixat.

J.F. – Personal, aş tinde să admit un aspect din ceea ce tocmai ai spus. Dar din alt unghi, cum să îl neg? O serie de probleme pe care şi le pune umanitatea în contextul vieţii, al istoriei, al fenomenelor de care suntem înconjuraţi ţine de ceea ce aş numi creaţie temporală. Totuşi, este adevărat că Occidentul, mai ales începând din secolul al XVIII-lea, s-a încrezut prea mult în progresul tehnic, în capacitatea de inovare din dorinţa de a soluţiona toate problemele omeneşti. Occidentul a crezut că toate problemele omului, inclusiv cele privind fericirea sa personală, dezvoltarea sa, înţelepciunea sa, capacitatea de a suporta suferinţa sau de a scăpa de ea, puteau fi rezolvate prin dialectica istorică, după cum spuneau Hegel şi Marx. În fond,

toate problemele care ţin de viaţa interioară, de împlinirea personală ar fi fantasme ideologice, reminiscenţe ale iluziilor care ne dădeau credinţa că puteam ajunge la fericire şi la echilibru pe cont propriu. Această neglijare a înţelepciunii personale în favoarea transformării colective a atins paroxismul în marxism. Or, dacă nu putem recrea nimic în lipsa timpului, nici timpul de unul singur nu poate crea nimic. De două secole, Occidentul aşteaptă mântuirea omului prin soluţii istorice şi colectiviste. Această atitudine intransigentă şi dogmatică, acest exces de încredere în soluţiile colectiviste şi politice oferite de simpla desfăşurare a istoriei sunt probabil cauza insatisfacţiei pe care răspândirea acestui sistem de gândire a amplificat-o şi pe care astăzi o simţim peste tot. Este posibil ca pătrunderea budismului în Occident să se datoreze în mare parte acestei lipse, golului lăsat de absenţa eticii şi înţelepciunii personale, oricare ar fi ea.

M. – Pentru ca legăturile cu semenii să nu mai fie motivate în principal de un egocentrism care produce fricţiuni şi neînţelegeri, trebuie ca fiecare individ să poată da un sens existenţei sale şi să atingă o anumită dezvoltare interioară. Fiecare moment al acestui proces de transformare spirituală trebuie realizat gândindu-ne că toate calităţile pe care le dezvoltăm ne vor folosi pentru a ne ajuta mai bine semenii.

J.F. – Un succes de durată al budismului în Occident depinde de doi factori. În primul rând, budismul nu este o religie care să ceară un act de credinţă oarbă. Nu cere nimănui să excludă sau să condamne alte doctrine. Este o învăţătură, o filozofie marcată de toleranţă. Condiţie îndeplinită încă de pe acum. În al doilea rând, şi aici condiţia nu este chiar îndeplinită, budismul trebuie să fie compatibil cu

uriaşa investiţie, de aproape 2500 de ani, făcută de Occident în cunoaşterea ştiinţifică, în gândirea şi acţiunea politică. Adică îmbunătăţirea vieţii umane, în această lume a fenomenelor, prin îmbunătăţirea societăţilor şi a raporturilor din sânul acestei societăţi. Cred că, dacă budismul nu este compatibil cu cea de-a doua condiţie, nu va avea o influenţă durabilă în Occident. Ancorarea în ceea ce eu numesc gândirea ştiinţifică, socio-politică şi istorică este prea puternică.

M. – Încă o dată, budismul nu merge, din principiu, împotriva cunoaşterii ştiinţifice, pentru că vizează recunoaşterea adevărurilor pe toate planurile, atât exterioare, cât şi interioare. Doar stabileşte o ierarhie a priorităţilor existenţei. Dezvoltarea materială lipsită de cea spirituală nu poate decât să ducă la neliniştea pe care o cunoaştem. Orientările sunt deci foarte diferite într-o societate bazată pe învăţarea înţelepciunii. Mai simplu, am putea spune că una este mai axată pe a fi şi cealaltă pe a avea. Fascinaţia ideii de a avea mereu mai mult şi dispersarea orizontală a cunoştinţelor ne îndepărtează de transformarea interioară. Din moment ce nu putem transforma lumea decât transformându-ne pe noi înşine, a avea mereu mai mult este lipsit de importanţă. Un practicant budist consideră că „cel care ştie să se mulţumească cu ceea ce are, ţine în mâini o comoară". Insatisfacţia provine din obiceiul de a considera necesare lucrurile lipsite de importanţă. Această apreciere nu se aplică numai bogăţiilor, ci şi confortului, plăcerilor şi „învăţăturii inutile". Singurul lucru de care nu trebuie să fim niciodată sătui este cunoaşterea; iar singurul efort pe care nu trebuie să îl considerăm niciodată suficient este cel pe care îl facem pentru progresul spiritual şi pentru înfăptuirea binelui celor din jur.

J.F. – Aş vrea să închei citându-l pe Cioran, scriitor drag mie, pentru că el arată cât de des revine budismul ca referinţă sau preocupare la scriitorii occidentali. Este vorba de un text care se găseşte în prefaţa pe care a scris-o la *Antologia portretului în literatura franceză*. În această prefaţă era invitat să vorbească despre moraliştii francezi, despre La Rochefoucauld, despre Chamfort etc. şi, bineînţeles, despre portretiştii care, folosind portretele unor personalităţi cunoscute, ilustrează defectele naturii umane. Iar Cioran, situându-l pe Pascal în afara şi deasupra moraliştilor, are o frumoasă formulare; el spune pe bună dreptate: „Moraliştii şi portretiştii ilustrează josniciile noastre, în timp ce Pascal ilustrează *josnicia* noastră". Şi uimitor este că, imediat după, ajunge să se refere la budism. Iată cele câteva rânduri pe care le introduce într-un text consacrat literaturii franceze clasice: „Atunci când Mara, Zeul Morţii încearcă, fie prin ademeniri, fie prin ameninţări să îi smulgă lui Buddha Stăpânirea Lumii, acesta, pentru a-l reduce la tăcere şi pentru a-l abate de la pretenţiile sale, îi spune: tu ai suferit pentru cunoaştere?" De această întrebare, continuă Cioran, „la care Mara nu poate răspunde, trebuie să ne servim atunci când apreciem valoarea exactă a unui spirit". Cum comentezi acest citat?

M. – Mara este personificarea sinelui, din moment ce „demonul" nu este decât ataşamentul faţă de „eu", ca entitate existentă în sine. Atunci când Buddha s-a aşezat în amurg sub copacul *boddhi*, pe punctul de a atinge cunoaşterea perfectă, Iluminarea, şi-a pus dorinţa de a nu se ridica până nu va fi destrămat toate vălurile ignoranţei. Mara, eul, a încercat mai întâi să semene în el îndoiala, întrebându-l: „Cu ce drept vrei tu să atingi Iluminarea?" Buddha a

răspuns: „Dreptul meu este fondat pe cunoaşterea pe care am dobândit-o de-a lungul numeroaselor vieţi; iau pământul ca martor". Şi se spune că în acel moment pământul s-a cutremurat. Apoi Mara a încercat să îl ispitească pe viitorul Buddha trimiţându-şi fiicele, de o mare frumuseţe – simboluri ale dorinţei – pentru a încerca să îl distragă de la ultima sa meditaţie. Dar Buddha era complet liber de orice poftă, iar fiicele lui Mara s-au transformat în bătrâne brăzdate de riduri. Mara a încercat apoi să trezească ura în spiritul lui Buddha. A trimis apariţii fantasmagorice, armate formidabile care azvârleau săgeţi în flăcări şi proferau torente de injurii. Se spune că dacă cea mai mică urmă de gând de ură s-ar fi trezit în sufletul lui Buddha, el ar fi fost străpuns de aceste arme: eul ar fi triumfat asupra cunoaşterii. Dar Buddha nu era decât iubire şi compasiune: şi armele s-au transformat în ploi de flori şi injuriile în cântece de slavă. La răsărit, când ultimele fâşii de ignoranţă au pierit, Buddha a realizat perfect non-realitatea persoanei şi a lucrurilor. El a înţeles că lumea fenomenală se manifestă prin intermediul interdependenţelor şi că nimic nu există în mod intrinsec şi permanent.

J.F. – Ei bine, ceea ce mă uimeşte cel mai mult în citatul lui Cioran este că el aminteşte Occidentului un lucru esenţial: cunoaşterea este suferinţă sau, în orice caz, nu poate fi atinsă decât prin intermediul suferinţei. Şi că, în funcţie de gradul de acceptare a acestui fapt măsurăm valoarea unui spirit. După părerea mea este o aducere aminte salutară pentru occidentali, care au din ce în ce mai mult impresia că putem elimina din start suferinţa, că totul se realizează cu bucurie, prin dialog, prin comunicare, prin consens şi că în special educaţia şi actul învăţării se pot desfăşura fără efort şi fără suferinţă.

M. – Într-adevăr, aşa descriem calea spirituală. La prima vedere plăcerile lumeşti sunt foarte atrăgătoare. Ne invită să ne bucurăm, par numai dulceaţă şi calea lor este foarte uşor de urmat. La început aduc o efemeră şi superficială satisfacţie, apoi, puţin câte puţin, ne dăm seama că nu îşi ţin promisiunile şi sfârşesc în deziluzii amare. În privinţa căutării spirituale este exact invers. La început, ea este austeră: trebuie să facem un efort cu noi înşine – trebuie să înfruntăm suferinţa cunoaşterii, cum spune Cioran, sau chiar „asprimea ascezei". Dar pe măsură ce perseverăm în acest proces al transformării interioare, observăm cum încetul cu încetul, se nasc înţelepciunea, seninătatea şi fericirea, care pătrund întreaga fiinţă şi care, spre deosebire de plăcerile de altă dată, sunt invulnerabile în faţa circumstanţelor exterioare. Cum spune un dicton: „În practica spirituală dificultăţile survin la început, în treburile lumeşti, la sfârşit". Se mai spune şi: „La început nimic nu vine, la mijloc nimic nu rămâne, la sfârşit nimic nu pleacă". De fapt, aş adăuga că această sârguinţă necesară dobândirii cunoaşterii nu este, la drept vorbind, suferinţă: o definim ca „bucuria turnată în matriţa efortului".

Călugărul îl întreabă pe filozof

MATTHIEU – Spui adesea: dacă budismul urmăreşte să demaşte „impostura" eului, iar acest eu nu are existenţă reală, atunci de ce să mai acţionăm? „Cine", atunci, ar fi responsabil pentru acţiunile sale? Într-adevăr, chiar dacă noţiunea de „persoană" nu se aplică nici unei entităţi reale, orice acţiune produce, în mod inevitabil, un rezultat. Dar şi fizica modernă ne reduce la particule elementare, la celebrele „quark". Pot deci la rândul meu, să îţi pun această întrebare: „Din moment ce nu suntem făcuţi decât din particule care, cu siguranţă, nu conţin nici urmă de individualitate, după părerea ta, de ce să mai acţionăm? Ce rost are să gândim, să iubim, să ne facem probleme cu privire la fericire şi la suferinţă? Nu quark-urile suferă!"

JEAN-FRANÇOIS – Da... Iată un foarte vechi raţionament, chiar şi în Occident în anumite teorii filozofice. Dacă iei o doctrină ca structuralismul, este cam acelaşi lucru. A fost vorba şi despre o reacţie împotriva existenţialismului, care centrase totul pe libertate şi pe alegerea personală, făcută de individ, pe responsabilitatea sa finală. Structuralismul spunea: Nu! Omul în sine nu există, este străbătut de structuri care acţionează prin intermediul său.

M. – Ce numesc ei structură?

J.F. – Păi...filozofi fiind, o definesc foarte prost. Să spunem, în mare, că sunt tipuri de entităţi constituite sau constitutive legilor, generatoare de comportamente organizate. Acest tip de obiecţie îl regăsim şi la Epicur: Noi suntem un compus de atomi, spune el, iar ceea ce numim suflet nu este decât o îmbinare de atomi. Prin urmare, nu trebuie să luăm în serios sentimentele pe care le trăim, suferinţele, dorinţele, temerile. Argumentul care constă în a opune fenomenele unei structuri de profunzime, unei lumi arhetipale, singura adevărată, este o obiecţie veche. Dar i se răspunde întotdeauna că asta nu împiedică fiinţa ca, la nivel experienţial, să trăiască anumite senzaţii şi anumite experienţe, singura realitate concretă pentru el.

M. – Este exact ceea ce spune budismul. Chiar dacă suferinţa este iluzorie, ea este percepută ca suferinţă, deci a o îndepărta este legitim şi dezirabil. Nu înţeleg de ce este judecat budismul spunându-se: dacă acest „eu" despre care credem că reprezintă o constantă a existenţei noastre, o entitate care supravieţuieşte dincolo de schimbările existenţei, dacă acest eu este iluzoriu, de ce să fim preocupaţi de fericire?

J.F. – Atunci, să îţi explic! Imaginează-ţi că o stâncă se prăbuşeşte peste casa ta, o striveşte şi îţi omoară o parte din familie. Chemi serviciile municipale, medici, ajutoare şi, în schimb, ţi se trimite un geolog, care spune: „Ascultaţi! Ce s-a întâmplat este perfect normal... ştiţi, globul pământesc evoluează; continuu au loc mişcări de teren, există plăci tectonice care se ciocnesc... Nu este nimic anormal în asta". Este adevărat dacă mă raportez la scara celor câteva milioane de ani, perioada minimă de timp pe care o

poate lua în considerare un geolog care se respectă. Dar cei doi protagonişti nu vorbesc deloc despre acelaşi fenomen. Pe de o parte, geologul impasibil are dreptate. Pe de altă parte, asta nu înseamnă că bietul om a cărui casă a fost strivită împreună cu jumătate din familia sa nu trăieşte o dramă în planul sensibilităţii sale personale. Nici una dintre aceste două abordări nu poate s-o înlocuiască pe cealaltă. Faptul că oamenii sunt măturaţi de taifunuri pe care le explicăm în mod raţional prin meteorologie, vânturile, presiunea atmosferică ridicată, nu diminuează pericolul şi nenorocirile ce ameninţă traiul în zone în care apar frecvent ciclonuri. Avem două realităţi, fără ca una să o respingă pe cealaltă. Aceste două niveluri ale experienţei trebuie menţinute în contiguitate, pentru că ambele sunt reale.

M. – Deci eşti de acord că atunci când budismul afirmă că eul nu este decât o entitate fantoşă, lipsită de existenţă reală, nu avem nici un motiv să vedem în această afirmaţie o dovadă de indiferenţă faţă de acţiune, faţă de fericirea şi suferinţa personală şi a celor din jur?

J.F. – Ideea comună tuturor învăţăturilor din această familie s-ar putea rezuma cam aşa: influenţa pe care o pot avea asupra mersului lucrurilor este o iluzie, ea îmi provoacă nenumărate speranţe şi dezamăgiri, mă face să trăiesc într-o alternanţă de bucurie şi de teamă, care mă macină pe dinăuntru; dacă ajung la convingerea că eul nu este nimic şi că până la urmă eu sunt doar locul prin care trece un anumit flux de realitate, voi atinge o anumită seninătate. Multe învăţături tind spre asta. Toate raţionamentele stoicilor şi ale lui Spinoza năzuiesc la aşa ceva! Din nefericire, însă, experienţa trăită se răzvrăteşte împotriva acestui raţionament.

M. – Chiar această răzvrătire este cauza nefericirilor noastre. Ne ataşăm atât de tare de acest eu încât suntem incapabili să vedem că, risipind iluzia eului, rezolvăm toate problemele. Suntem asemenea rănitului care se teme să înlăture copcile în urma cicatrizării. Stoicul atinge, mi se pare, o resemnare pasivă, în timp ce, pentru budist, non-eul este o experienţă eliberatoare.

J.F. – Nu! A fi stoic înseamnă să vrem în mod activ ceea ce natura a hotărât să execute. Nu este ceva pasiv. Nu ne supunem la ce se întâmplă dintr-un fel de fatalism, ci ne identificăm cu cauza primordială a lumii care este, în acelaşi timp, Dumnezeu. Spinoza reia acest aspect. „Dumnezeu sau natura" spune el. Este panteist. Accederea la înţelepciune constă în a înceta să mai fim jucăria pasivă a acestui determinism cosmic şi a-l adopta noi înşine în sânul propriei noastre voinţe subiective.

M. – În mare, se alătură mai degrabă accepţiunii hinduiste despre *karma*: modul ideal de a ne duce viaţa şi de a privi lumea este acceptarea integrală a destinului care ne este rezervat, fără a ne revolta. Poziţia unui budist este diferită: el acceptă prezentul, pentru că ceea ce i se întâmplă este rezultatul actelor sale trecute. Dar viitorul depinde de el. Este la o răscruce de drumuri. A constata inexistenţa eului nu ne determină să participăm în mod stoic la ceea ce ni se întâmplă, ci să acţionăm cu o mai mare libertate, nestânjeniţi de constrângerile impuse de acest „eu" care se preţuieşte atât de mult pe sine, care se crede permanent, solid etc. şi care produce un şir interminabil de atracţii şi repulsii. Eliberarea de egocentrism ne dă o mai mare libertate de acţiune. Trecutul este jucat, viitorul nu.

J.F. – Înțeleg bine valoarea acestei înțelepciuni a agentului care devine capabil să se distanțeze de particularismele subiective, de propriile pasiuni, prin urmare de eul său, şi să ia în considerare ceva mai vast decât acest eu, căruia îi relativizează cât poate de mult realitatea. Este o garanție că acțiunea sa va fi mult mai controlată, mai universală, va avea mai mult sens pentru ceilalți şi va şti mai bine cum să înțeleagă lumea şi cum să acționeze asupra ei. Cred totuşi că toate tentativele de nimicire a eului, cu scopul de a elimina pentru totdeauna sentimentul confruntării cu circumstanțe adverse, constrângeri, sentimentul că există alegeri morale ce trebuie făcute, greşeli ce nu trebuie comise, că acțiunea umană nu este întotdeauna clarvăzătoare, curajoasă, lucidă şi eficace, pe scurt, cred că toate eforturile gândirii umane de a ne linişti suprimând această stare de incertitudine şi de responsabilitate au eşuat întotdeauna.

M. – Occidentului pare să îi fie foarte greu să înțeleagă că recunoaşterea non-existenței eului nu se opune cu nimic hotărârii, forței sufleteşti şi acțiunii, ci ne deschide larg ochii asupra cauzelor fericirii şi ale suferinței. Această recunoaştere permite o acțiune justă. Ataşamentul față de „eu" nu constituie forța vie a judecății, ci o stânjeneşte. Dacă acțiunile noastre nu sunt întotdeauna clarvăzătoare, curajoase, lucide şi eficace, după cum spui tu, este din cauză că suntem marioneta acestui ataşament față de eu. Se spune: „Vederea înțeleptului este mai înaltă decât cerul, iar discernământul privind legile cauză-efect este mai fin decât făina". Nu ne putem revolta împotriva a ceea ce am semănat, dar ne putem construi viitorul ştiind să distingem între ce ne duce la nefericire şi ce ne eliberează de ea. Nu este deci vorba despre a îmbrățişa cu fatalism un viitor ineluctabil.

J.F. – În acest sens sunt perfect de acord că stoicii doreau, precum Spinoza, să demonstreze, pentru a ne linişti, că nu se întâmplă decât ceea ce trebuia să se întâmple.

M. – Am vorbit mult despre budism ca mod de a conferi un sens existenţei. Dar după părerea ta şi a curentului de idei pe care îl reprezinţi, ce dă un sens existenţei?

J.F. – Mai întâi, eu nu reprezint nici un curent de idei. Mă străduiesc să le înţeleg pe cele care există şi pe cele care au existat, ceea ce deja nu este uşor. Pentru a încerca să îţi răspund, aş vrea să conturez un fel de perspectivă asupra diverselor itinerarii pe care gândirea occidentală le-a urmat. De la naşterea civilizaţiei greceşti, care este punctul de pornire al civilizaţiilor occidentale, au existat trei mari tipuri de răspuns la întrebarea privind sensul existenţei. Primul, este răspunsul religios, în special începând cu predominanţa marilor monoteisme, iudaismul, creştinismul şi islamul. Este un răspuns care plasează finalitatea existenţei în lumea de dincolo sau într-un adevăr care ţine de transcendenţă şi, prin urmare, în totalitatea demersurilor ce trebuie realizate şi regulilor ce trebuie respectate pentru a asigura mântuirea personală a sufletului nemuritor. Acesta va cunoaşte o viaţă eternă în lumea de dincolo în funcţie de şi pe măsura meritelor din aceasta viaţă de aici, de jos. Acesta este, în mare, fundamentul pe care şi-a aşezat Occidentul, de altfel cu ajutorul religiilor provenind din Orientul Apropiat, căutarea sensului existenţei timp de mai multe milenii. Ceea ce nu a împiedicat pe fiecare individ să îşi caute fericirea şi echilibrul în această lume de jos, prin diverse acţiuni care ţin de realitatea acestui pământ, de la ţăranul care

caută să aibă o recoltă bună până la regele care încearcă să-i omoare pe cei care îl eclipsează sau îi fac concurență, sau până la omul de afaceri care vrea să se îmbogățească. Putem deci spune că, în afară de monahii propriu-ziși, călugării, misticii, a căror viață cotidiană coincidea cu idealul mântuirii, toți ceilalți desfășurau o căutare empirică a fericirii, care nu excludea ceea ce religia numește păcat, urmărind în același timp căutarea fericirii eterne în lumea de dincolo. Cele două scopuri erau conciliabile, căci căutarea fericirii eterne implică noțiunea de iertare, de confesiune, de absolvire, de izbăvire pentru toate păcatele care se comit aici, jos.

M. – Nu există civilizații bazate pe o metafizică ce ia în considerare diferite stări de existență după moarte și înainte de naștere și ale cărei valori spirituale să pătrundă totalitatea actelor de zi cu zi, astfel încât să nu existe cu adevărat acte „obișnuite"?

J.F. – În principiu, este ceea ce vroia să realizeze creștinismul. Dar capacitatea omului de a practica opusul idealului predicat este nelimitată.

M. – Totuși, o religie bine trăită nu duce numai la a trăi cu speranța lumii de dincolo, ci și la conferirea unui sens fiecărui act din această viață prezentă.

J.F. – În teorie, da. Creștinismul a fost, înainte de toate, un ansamblu de precepte care să ghideze comportamentul în această viață. În funcție de felul în care ne purtăm în această viață ne câștigăm mântuirea eternă.

M. – Acestor precepte nu li se adaugă o viziune metafizică a existenței, care inspiră și care nu se limitează doar la domeniul comportamentului?

J.F. – Atenție! Îți vorbesc acum despre ceea ce s-a întâmplat în Occident. Nu-ți spun că, potrivit soluției religioase, putem face orice în această viață, meritând

totuşi mântuirea eternă, deşi lucrurile au fost privite aşa în cea mai mare parte a timpului! Căci, în mod spectaculos, europenii au trăit într-o manieră opusă moralei creştine timp de două mii de ani, omorându-se unii pe alţii, aducându-se în sclavie, furând unii de la alţii, comiţând adultere şi dedându-se tuturor păcatelor capitale şi nutrind totuşi în acelaşi timp, speranţa de a ajunge în Cer, pentru că le erau propuse ispăşirea şi mântuirea, cu condiţia să moară spovediţi şi să fi avut parte de ultimele taine. Bun! Bineînţeles nu spun că asta li se recomandă. Clerul, îndrumătorii conştiinţei, confesorii aminteau tot timpul credincioşilor ce este păcatul şi ce înseamnă să trăieşti după legea Domnului. Voiam să subliniez, însă, că angajarea într-o căutare fundamental religioasă a sensului existenţei nu stânjenea căutarea bucuriilor cotidiene în planul existenţei obişnuite, iar dintre acestea cele mai multe erau perfect compatibile cu morala creştină: întemeierea unui cămin, familia, bucuria în faţa unei recolte bune, îmbogăţirea prin mijloace legitime – nimic din toate acestea nu era interzise. Dar multe alte acte erau săvârşite prin încălcarea evidentă a preceptelor creştine. Totuşi, cum religia creştină era o religie a păcatului, a căinţei şi a iertării de păcate, funcţiona după această dialectică.

M. – În acest caz, poate ar trebui luate în considerare capacităţile diferite ale marilor religii şi tradiţii spirituale de a realiza concordanţa între teorie şi practică. Nimeni nu neagă faptul că fiinţelor umane le este foarte greu să se transforme, să „actualizeze" perfecţiunea lor intrinsecă. Deci, o tradiţie spirituală ar putea fi apreciată, pe de o parte, după justeţea concepţiilor sale metafizice şi, pe de altă parte, după eficacitatea metodelor pe care le oferă pentru

efectuarea acestei transformări interioare în fiecare moment al existenței.

J.F. – Într-adevăr, un minim de concordanță între vorbe și fapte nu ar strica. Cea de-a doua cale de a conferi sens existenței este ceea ce eu numesc calea filozofică, în accepțiunea sa antică: dobândirea înțelepciunii, a păcii interioare – roade ale unei concepții evocate adesea în timpul acestor dialoguri – care constau tocmai în detașarea de pasiunile și ambițiile superficiale și păstrarea energiei pentru ambiții mai înalte, de ordin intelectual, spiritual, estetic, filozofic sau moral, astfel încât să facem cât mai omenește cu putință raporturile cu semenii și funcționarea cetății. Este concepția pe care o găsim la cei mai mulți dintre marii gânditori ai Antichității; uneori, ca la Platon, cu o tentă mai religioasă, mai metafizică; alteori, ca la epicurieni și stoici, cu o înclinație mai marcată spre seninătatea perpetuă și spre echilibrul interior al facultăților umane, presupunând distanța față de pasiunile cetății, de politică, de dragoste, de diferitele pofte. Această învățătură o găsim, de exemplu, în *Scrisorile către Lucilius* a lui Seneca și, în versiunea sa modernă, la Montaigne de exemplu, care oferă precepte pentru dobândirea unui fel de libertate interioară, de detașare. Ceea ce nu împiedică bucuria în fața plăcerilor existenței și în special ale spiritului. Această o doua cale, filozofică, a fost abandonată, în general începând cu secolele al XVII-lea și al XVIII-lea. Filozofia, prin dialogul în care se angajase cu știința modernă, recent apărută în secolul al XVII-lea, s-a orientat din ce în ce mai mult către cunoașterea pură, către interpretarea Istoriei, neglijând îndrumarea existenței umane și căutarea unui sens care să îi fie conferit.

M. – Deci către cunoaşterea „faptelor".

J.F. – Da. Mulţumită apariţiei ştiinţei, ajungem la convingerea că există ceva ce se numeşte obiectivitate, o cunoaştere accesibilă tuturor oamenilor şi nu numai înţeleptului.

M. – Cunoaşterea spirituală este deschisă tuturor oamenilor ce au bunăvoinţa de a-şi da osteneala să o exploreze. Aşa „se devine" înţelept. Altfel, o cunoaştere „obiectivă", uşor accesibilă tuturor, fără cea mai mică străduinţe în direcţia propriei persoane, nu poate fi decât cel mai mic numitor comun al cunoaşterii. Am putea vorbi despre o abordare mai mult cantitativă decât calitativă.

J.F. – Să spunem mai degrabă că în Occident trecem de la o societate a credinţei la una a dovezii.

M. – Roadele practicii spirituale – seninătatea, vigilenţa, limpezimea spiritului – şi manifestările sale exterioare – bunătatea, non-ataşamentul, răbdarea – ţin mai mult de dovadă decât de credinţă. Se spune că altruismul şi stăpânirea de sine sunt semnele cunoaşterii şi că eliberarea de emoţii este semnul meditaţiei. Aceste calităţi sfârşesc prin a prinde rădăcini în fiinţa noastră şi a se exprima spontan în chiar acţiunile noastre.

J.F. – Istoriceşte, începând cu secolul al XVIII-lea, credinţa în ştiinţă înlocuieşte credinţa în înţelepciune. Aceasta este o primă etapă, „filozofia luminilor". Despre ce lumini este vorba? Despre luminile raţiunii, care permit înţelegerea funcţionării realului, care înLătură iluziile, pasiunile, credinţele absurde, superstiţiile. De acum înainte, dobândirea înţelepciunii interioare personale se face pe drumul cunoaşterii obiective. Pentru a folosi clişeele vremii, „făclia raţiunii" va face lumină în problema fericirii umane.

M. – Budismul vorbeşte despre „făclia cunoaşterii"; fără înţelepciune, judecata se va pierde în raţionamente interminabile asupra fericirii umane, fără a o atinge vreodată.

J.F. – Dacă vrei, ideea nouă, născută în secolul al XVIII-lea şi care va continua să străbată întreg secolul al XIX-lea, este că progresul – termen vag, ce cuprinde în acelaşi timp progresul moral şi pe cel ştiinţific – este rezultatul raţiunii, care ne va explica toate resorturile ascunse ale universului şi ale funcţionării persoanei. Dubletul raţiune-progres este cel care ne va aduce fericirea. Într-un anumit fel, nu este greşit. Ştiinţa a permis o îmbunătăţire considerabilă a existenţei umane. Nu trebuie totuşi să uităm că, în 1830, în Franţa, speranţa de viaţă era de douăzeci şi cinci de ani! Practic nici o boală nu era vindecată. Se întâmpla rar ca cineva să mai aibă dinţi la treizeci de ani. Dacă ajungea la treizeci de ani! Descoperirea, în Anglia, în secolul al XVIII-lea, a vaccinului împotriva variolei, maladie care făcea atâtea victime, a avut un impact deosebit. Voltaire vorbeşte mult despre asta. În sfârşit, lucrurile erau pe cale să se schimbe cu adevărat. Îmi vei spune: este o chestie cantitativă. Totuşi, aceste îmbunătăţiri de ordin practic şi material, de o mare importanţă pentru toţi oamenii, au dus la concluzia că se intră într-o nouă eră, lumea nu este aşa cum credeau anticii, o continuă repetare a ei însăşi, lumea se poate schimba, iar progresul adus de ştiinţă şi elucidarea legilor naturii sunt cele care permit transformarea condiţiilor în care omul trăieşte şi mai ales în care va trăi.

M. – Deci această abordare urmăreşte mai degrabă să transforme condiţiile existenţei, decât să îi dea un sens. Dar de ce să se dezvolte numai un aspect în detrimentul celuilalt?

J.F. – Datorită transformării acestor condiţii de viaţă, fiecare om dispune de mult mai multe posibilităţi de a accede la înţelepciunea personală. Este frumos să predici înţelepciunea filozofică unor ţărani analfabeţi ce crapă de frig iarna şi mor ca muştele la cea mai mică epidemie. Pentru a putea profita de învăţăturile lui Seneca ar trebui, însă, ca aceşti oameni mai întâi să trăiască până la o vârstă care să le permită punerea lor în practică. Ideea de a opune binefacerile datorate progresului ştiinţific sublimelor realizări spirituale la care poate ajunge fiecare individ este reacţionară după părerea mea. Este o antiteză complet falsă. Când oamenii secolului al XVIII-lea vorbeau despre progresul datorat epocii luminilor, nu se gândeau deloc că ştiinţa trebuia să rezolve de una singură toate probleme fericirii lor personale! Gândeau doar că ea le poate crea cadrul în care să aibă mai multe şanse de a dispune măcar de amânări dacă nu de condiţiile care să le permită dobândirea unei anumite seninătăţi. Căci învăţătura stoică, accesibilă doar împăratului Marc Aureliu şi câtorva curteni sau filozofi paraziţi care trăiau la Curte, era foarte plăcută, dar cam elitistă în realitate!

M. – Să revenim la exemplul cu ţăranii rebegiţi de frig. M-a dus cu gândul la nomazii tibetani care suportă friguri extreme şi care trăiesc într-o mare simplitate materială. Or, aceiaşi nomazi au o viziune asupra existenţei care le aduce o bucurie de a trăi ce nu este nicidecum rezervată unei elite. Chiar în vremurile noastre, aceşti ţărani înfrigurati au acces la o înţelepciune care se manifestă în viaţa lor de toate zilele. Mi s-a întâmplat să petrec luni întregi în văi retrase din Bhutan sau Tibet, unde nu sunt nici drumuri, nici electricitate şi unde nimic nu indică faptul că ne aflăm în epoca modernă. Dar calitatea relaţiilor umane de aici contrastează în mod

grăitor cu cea din marile metropole occidentale. La cealaltă extremă, dezvoltarea materială excesivă duce la fabricarea unor lucruri absolut inutile, care pun stăpânire pe om. Fără valori spirituale, progresul material nu poate duce decât la catastrofă. Nu este vorba despre elogierea unei utopice întoarceri la natură – sau la ce mai rămâne din ea – ci de înţelegerea faptului că, în ciuda îmbunătăţirii considerabile a „nivelului de trai", în sensul material pe care i-l acordăm acum, calitatea vieţii s-a degradat serios. Nomazii din Tibet şi ţăranii din Bhutan nu îşi „câştigă" existenţa la fel de uşor ca un om de afaceri american, dar ştiu cum să o păstreze.

J.F. – Această critică a societăţii de consum, cum se spunea în mai 1968, este o temă foarte actuală a civilizaţiei occidentale actuale. Dar este o dezbatere care presupune o reuşită prealabilă. Repet, filozofii secolului al XVIII-lea nu spun că ştiinţa rezolva toate problemele destinului uman sau ale sensului existenţei, căci şi ei preamăresc, în special Rousseau, întoarcerea, fidelitatea faţă de natura primordială; dar viziunea lor este însoţită de încrederea în eficacitatea educaţiei, în capacitatea de a cunoaşte întreaga gamă de opţiuni între diferitele feluri de a trăi, diferitele doctrine, diferitele religii, pentru a alege în mod liber una dintre ele. De aici ideea de toleranţă, născută sau ajunsă la întreaga sa amploare în acea epocă. Vorbeşti despre ţăranii tibetani care cunosc fericirea mulţumită budismului, dar lor nu li s-a propus nimic altceva! Ei nu au biblioteci occidentale ca să-şi spună: „A! iată, mă voi converti mai degrabă la presbiterianism sau la filozofia lui Heidegger..." Este un fel obligaţie de care nu pot scăpa, aşa cum era creştinismul pentru ţăranul european din Evul Mediu. Poate că nomadul budist tibetan este fericit şi mă bucur pentru el, dar nu putem

spune că avem de-a face cu oameni care au ales în mod liber o anumită învăţătură. Dacă îi face fericiţi, cu atât mai bine, dar nu este acelaşi lucru.

M. – Nu sunt sigur că este nevoie să experimentăm totul pentru a înţelege valoarea unui lucru. Gândeşte-te la o apă limpede, care potoleşte setea. Cel care bea se poate bucura de ea, fără a fi nevoie să guste toate apele din împrejurimi, că sunt ele dulci sau sălcii. La fel, cei care au gustat din bucuriile practicii şi valorilor spirituale nu au nevoie de altă confirmare decât cea a experienţei lor personale. Fericirea care rezultă din asta are o forţă şi o consistenţă interioară ce nu pot înşela. Aş vrea să citez câteva versuri dintr-un cânt de realizare spirituală compus de un eremit tibetan:

Astăzi am urcat muntele
Pe culmea cea mai înaltă a schitului meu perfect:
De sus, mi-am ridicat privirea
Şi am văzut cerul fără nori.
Mi-a amintit spaţiul absolut şi fără limite
Şi am cunoscut o libertate
Fără mijloc şi fără sfârşit
Eliberată de toate vederile părtinitoare.

Cu privirea aţintită înainte,
Am văzut soarele acestei lumi.
Lumina sa neumbrită
Mi-a amintit meditaţia,
Şi am cunoscut experienţa non-dualã
A vidului luminos şi liber
Al oricărei meditaţii conceptuale.

Am întors capul către sud,
Şi am văzut o împletire de curcubee.

Spectacolul său mi-a amintit că toate fenomenele
Sunt în acelaşi timp vide şi aparente,
Şi am cunoscut o experienţă non-dual㠖:
Limpezime naturală, perfect eliberată
De conceptele de neant şi eternitate.

Aşa cum nu există pată de întuneric pe discul soarelui
Pentru eremit, universul şi fiinţele sunt perfecte,
Iar el este mulţumit.
Aşa cum nu există nici urmă de piatră pe o insulă de aur,
Pentru eremit toate sunetele sunt rugăciuni,
Iar el este mulţumit.
Aşa cum zborul păsării nu lasă nici o urmă pe cerul senin,
Pentru eremit, gândurile sunt natura absolută,
Iar el este mulţumit.

Cel care a scris aceste versuri nu a avut câtuşi de puţin nevoie să facă înconjurul lumii ca să guste plăcerile din cartierele mărginaşe ale New York-ului sau reculegerea unui templu presbiterian şi, astfel, să-şi formeze o idee clară despre adevărul experienţei sale. În plus, nu este foarte sigur că libertatea de a alege despre care vorbeşti este chiar atât de mare în societatea contemporană. Acest lucru nu i-a scăpat lui Dalai Lama, care a făcut următoarea remarcă: „Observând cu atenţie viaţa din oraşe, impresia este că toate aspectele vieţii oamenilor trebuie definite cu mare precizie, aşa cum un şurub trebuie să se potrivească perfect la locul său. Într-un fel, nu aveţi nici un control asupra propriei vieţi. Pentru a supravieţui trebuie să urmaţi modelul şi ritmul care v-au fost destinate."[1]

[1] Dalai Lama vorbeşte despre Isus, ed. cit. [n.a.]

J.F. – Totuşi, dacă Occidentul resimte din nou dorinţa de a cunoaşte o învăţătură spirituală, ceea ce explică recentul său interes pentru budism, este din cauză că îşi poate compara experienţele trecute cu cele actuale. Filozofia luminilor era însoţită de speranţa bazată pe dezvoltarea ştiinţei, dar şi pe imperativul răspândirii educaţiei. Aici s-a născut ideea, pusă în practică un secol mai târziu, a învăţământului obligatoriu, laic şi gratuit pentru toată lumea. Ceea ce nu înseamnă anti-religios, ci ne-religios, care nu reprezintă, adică, nici o doctrină anume. Toate acestea, asociate ideii în expansiune de a îngădui tuturor libera alegere, trebuiau să confere realmente un sens existenţei. Că, pe de altă parte, această civilizaţie materială adusă de ştiinţa aplicată, de industrie, poate da naştere unor nevoi superflue, lipsite de moderaţie şi artificiale, asta e sigur. Epicur spunea că fiecare nevoie satisfăcută creează noi nevoi şi multiplică sentimentul de frustrare. Din acest motiv se aşteaptă astăzi atât de mult de la filozofiile Greciei Antice, ca şi de la budism, care au din nou un cuvânt de spus.

M. – Educaţia ar trebui totuşi să fie mai mult decât o simplă acumulare de cunoştinţe – ştiinţifice, tehnice, istorice – ar trebui să constituie o formare veritabilă a fiinţei.

J.F. – Cu siguranţă. Dar să trecem la a treia etapă a tentativei occidentale de a răspunde întrebării privind sensul vieţii, care începe cu secolul al XVIII-lea. Această etapă ţine de uriaşul exces de utopii privind prefacerea societăţii, adică de noţiunea de revoluţie care se afirmă o dată cu Revoluţia franceză. Până atunci, cuvântul nu desemnase decât mişcarea de revoluţie a unui astru în jurul soarelui. Ideea de revoluţie, în sensul de distrugere a unei societăţi

pentru a o reclădi din temelii, în toate domeniile, economic, juridic, politic, religios şi cultural, este prin excelenţă „ideea lui 89" sau, cel puţin, a lui 1793. La fel ca şi convingerea actorilor acestei revoluţii că au dreptul să lichideze, prin teroare, în numele idealului lor superior, pe toţi cei care se opun marii harababuri. Chiar fără a ajunge la aceste extreme, care au fost, din nefericire, destul de frecvente, s-a născut ideea că fericirea omului nu se poate înfăptui decât printr-o transformare totală a societăţii. Trebuia realizată o societate corectă. Şi, din această perspectivă, era inutil să încercăm elaborarea unei reţete menite să facă bun şi lucid fiecare om în parte. Societatea trebuia tratată în bloc. Prin urmare găsirea sensului existenţei nu mai era o chestiune personală.

M. – Cum putem spera ca un întreg să fie bun dacă elementele sale nu sunt? Nu obţinem o bucată de aur dintr-un pachet de cuie!

J.F. – Se presupunea că întregul va acţiona asupra elementelor. Este o utopie tipică. Toate teoriile sociale de acest gen sunt utopii. Adică îmbunătăţirea fiinţei umane, crearea ei trece prin îmbunătăţirea radicală, nici progresivă, nici parţială, ci subită şi totală a societăţii. Atunci când societatea va deveni integral corectă, fiecare dintre cetăţenii ei va deveni el însuşi un om corect şi fericit. În aceste utopii se regăsesc cele două componente ale filozofiei Luminilor: pe de o parte, idealul progresului ştiinţific ce urma să asigure abundenţa materială şi să îl elibereze pe om de grijile cauzate de lipsuri, şi, pe de altă parte, idealul raporturilor sociale corecte. Fiecare dintre indivizii ce compun societatea ar beneficia de această corectitudine şi ar adopta el însuşi o atitudine mai morală. Moralizarea şi obţinerea fericirii individuale presupuneau

transformarea societăţii în ansamblu. Individul nu mai avea existenţă proprie, el nu exista decât în calitate de element al maşinăriei sociale. Există o mulţime de fraze ale lui Lenin sau Stalin despre „omul-bulon"[2]. Omul este un bulon al maşinăriei de construire a comunismului.

M. – Atunci, după părerea ta, ce se întâmplă la sfârşitul secolului al XX-lea? În ce situaţie ne aflăm dacă nu ne tentează nici şurubul, nici bulonul?

J.F. – Ei bine, religiile occidentale nu mai sunt practicate. Poate că Papa se bucură de audienţă. Scrie cărţi care sunt bine difuzate. Cardinalul Lustinger este foarte respectat, pe arhiepiscopul Parisului îl consultăm în multe probleme, mai puţin cele religioase, bineînţeles. De altfel, preoţii sunt ultimii noştri marxişti. Biserica catolică numără intelectuali remarcabili. Dar oamenii nu mai merg la slujbă şi nu mai vor să aplice preceptele creştine. Vor să fie creştini fără a trebui să respecte regulile pe care le consideră reacţionare. Şi apoi există foarte puţine vocaţii sacerdotale. Astăzi nu mai putem nega că speranţa în lumea de dincolo nu mai poate compensa suferinţele sociale, şomajul, existenţa unui tineret dezorientat. Nu mai există preoţi care să adune tinerii din suburbii şi să le spună: dacă sunteţi cuminţi, vă reduc doi ani de purgatoriu. Asta nu mai merge, s-a terminat.

M. – Atunci ce le oferim acestor tineri, dar şi celor mai în vârstă?

J.F. – Continuăm să credem în ştiinţă şi să aşteptăm mult de la ea, în domeniul confortului material, al îmbunătăţirii sănătăţii. Pe de o parte însă, ne dăm seama că are şi consecinţe negative: poluarea,

---

[2] bulon = tijă cilindrică, prevăzută cu filet la unul sau ambele capete şi care serveşte la asamblarea a două piese.

armele chimice şi biologice, gravele contaminări, pe scurt, distrugerea mediului. Dar, pe de altă parte, suntem conştienţi că, în mod evident, ştiinţa nu aduce fericirea personală. Trăim în temeiul unei lumi transformate de către ştiinţă, mult mai confortabilă, desigur, dar problema vieţii personale, a destinului personal, rămâne exact aceeaşi ca în epoca romană. De fapt, este uluitor să constatăm că, în Franţa, unul dintre cele mai mari succese de piaţă ale colecţiei „Bouquins" – colecţie întru totul remarcabilă, ce reeditează textele clasice şi moderne – a fost tocmai opera lui Seneca.

În sfârşit, istoria secolului al XX-lea a fost istoria prăbuşirii totale a utopiilor sociale. Am văzut, pur şi simplu, că nu merge. Că nu dăduse decât rezultate negative. Că aceste societăţi pierduseră partida chiar acolo unde au avut ambiţii mari: egalitatea şi fericirea pentru toţi, căci aventura lor s-a sondat cu evidente eşecuri materiale. Nivelul de trai al societăţilor comuniste era de zece până la cincisprezece ori inferior celui al societăţilor capitaliste, iar inegalităţile, chiar bine ascunse, erau şi mai mari. Au eşuat complet în plan moral, în planul libertăţii umane şi în plan material.

M. – Este ceea ce spune George Orwell: „Toţi oamenii sunt egali, dar unii sunt mai egali decât alţii".

J.F. – Iată! Această frază din „Ferma animalelor" era menită să ironizeze faptul că liderii comunişti duceau o viaţă foarte confortabilă şi opulentă, iar masele nu. În societăţile sărace a existat întotdeauna o aristocraţie care ducea o viaţă luxoasă.

M. – În Tibet, de exemplu, conducătorii chinezi străbat ţinuturile sărăcite în maşini de teren luxoase, pe care tibetanii le supranumesc „prinţii deşertului". Preţul unei singure maşini ar fi suficient pentru a construi cinci şcoli săteşti.

J.F. – Este tipic regimurilor comuniste. Dincolo, însă, de aceste triste detalii, ideea de a putea reconstrui din temelii o societate pentru a o face perfectă a fost, fără îndoială, descalificată şi înecată în sânge de istoria secolului al XX-lea. Ce rămâne atunci? Întoarcerea la înţelepciune conform vechilor şi bunelor reţete. Ceea ce explică, aşa cum am observat deja de-a lungul întâlnirilor noastre, succesul cărţilor unor tineri filozofi de astăzi, care revenind foarte modest la preceptele artei de a trăi, s-au bucurat de o considerabilă audienţă, în vreme ce, acum patruzeci de ani, aceleaşi cărţi ar fi stârnit râsul.

M. – La urma urmelor, suntem mai mult sau mai puţin de acord cu faptul că ceea ce conferă un sens existenţei nu este doar îmbunătăţirea condiţiilor materiale, pentru că nu suntem maşini, nici regulile de conduită, pentru că faţada nu este suficientă; este nevoie de o transformare a fiinţei prin dobândirea înţelepciunii.

J.F. – Nu tocmai. Cred că toate învăţăturile prin care încercăm să ne facem existenţa suportabilă au limite. Cea mai mare limită este moartea. Cred că trebuie să distingem, între toate doctrinele care vizează înţelepciunea, pe cele care cred într-o lume de dincolo, în ceva ce există după moarte, într-o formă de eternitate şi pe cele care pleacă de la principiul că moartea înseamnă distrugerea totală a fiinţei şi că nu există o lume de dincolo. Personal, am această a doua convingere. Dacă ne raportăm la acestea, căutarea înţelepciunii este întotdeauna un demers precar şi provizoriu, ce se desfăşoară în limitele vieţii actuale, singura pe care o cunoaştem şi singura pe care o considerăm reală şi care nu comportă speranţa vreunei soluţii mai înalte. Ceea ce ne duce mereu la distincţia

fundamentală între doctrinele ce vizează înțelepciunea și formele de căutare a sensului existenței, unele cu conotație laică, altele cu conotație religioasă.

M. – Această distincție nu mi se pare chiar fundamentală. Admițând că există o succesiune de stări de existență înainte și după această viață, aceste stări de existență sunt, în esență, de aceeași natură cu actuala viață. Deci, dacă găsim o învățătură care să dea sens acestei vieți, aceeași învățătură va da sens și vieților noaste viitoare. Astfel, cunoașterea, realizarea spirituală se aplică în fiecare moment al existenței, fie ea lungă sau scurtă, fie că este una singură sau mai multe. Dacă găsim un sens vieții, nu trebuie să așteptăm moartea pentru a beneficia de el.

J.F. – Cred, într-adevăr, că problema înțelepciunii se pune astăzi, aici și acum. Trebuie să încerc să mă comport în orice împrejurare conform regulilor pe care, în urma experienței, a reflectării, a ceea ce am învățat de la marile spirite, le-am considerat cele mai eficace. Dar, cred totuși că există o mare diferență între această atitudine și a crede că putem continua în viețile viitoare. Asta implică o cu totul altă viziune asupra cosmosului.

M. – Bineînțeles, ar fi o greșeală să spunem: „Nu e grav dacă nu sunt fericit în această viață, voi fi fericit într-o viață viitoare". Cu siguranță, atingerea unei realizări spirituale profunde are urmări mult mai importante pentru cel care se gândește la extinderea beneficiilor aduse de înțelepciune, lui și semenilor, de-a lungul a numeroase stări de existență, decât pentru cel care consideră că aceste beneficii nu afectează decât cei câțiva ani care îi rămân de trăit. Totuși, din punct de vedere calitativ este același lucru. Privește exemplul a numeroase persoane ce se știu condamnate de o maladie gravă: adesea, departe de a-și pierde

curajul, ele găsesc un sens cu totul nou existenţei. A da un sens vieţii prin cunoaştere, prin transformarea interioară este o împlinire atemporală, valabilă în momentul prezent ca şi în viitor, oricare ar fi el.

J.F. – Ceea ce spui este, fără îndoială, adevărat în cadrul budismului, care nu este o religie bazată numai pe speranţa în lumea de dincolo. Dar este evident că un musulman nu trăieşte decât cu ideea că va cunoaşte paradisul dacă respectă legea divină. Ca toţi creştinii prin definiţie, catolici sau protestanţi! Credinţa în nemurirea sufletului explică o mare parte din preceptele înţelepciunii socratice. În sfârşit, socrato-platonismul îşi capătă întreaga semnificaţie articulându-se pe o metafizică pentru care lumea în care trăim nu este decât o lume a iluziei, existând însă o alta la care putem accede încă de pe acum prin învăţătura filozofică, prin contemplarea filozofică, prin teorie – *théôria*, etimologic, înseamnă „contemplare", faptul de a vedea – după care, nemurirea sufletului fiind demonstrată, putem cunoaşte în sfârşit plenitudinea. Este o concepţie foarte diferită de formele de înţelepciune care îşi bazează partea esenţială a demersului pe acceptarea ideii morţii.

M. – Dar nu crezi că există o formă de învăţătură, o cunoaştere care să fie valabilă şi pentru momentul actual şi pentru viitor? Un adevăr care să nu fie diminuat dacă am lua în considerare numai această viaţă sau, la limită, numai momentul prezent? Cred că înţelegerea naturii fiinţei, a naturii spiritului, a ignoranţei şi a cunoaşterii, a cauzelor fericirii şi suferinţei are o valoare permanentă, acum şi întotdeauna. După părerea ta, ce înţelepciune ar fi capabilă să dea un sens existenţei în afara oricărei contingenţe temporale?

J.F. – Există învățături ce pot fi articulate pe o concepție metafizică a existențelor viitoare și, în același timp, pe ipoteza că actuala existență este singura pe care o vom avea vreodată. O parte a budismului aparține acestei categorii. Stoicismul este un alt exemplu. Stoicismul este bazat pe o teorie cosmică a eternei întoarceri, pe o viziune asupra universului: Dar stoicii, în înțelepciunea lor, în bunul lor simț, distingeau ceea ce numeau stoicismul ezoteric, la care numai câteva spirite puteau accede, cele care puteau stăpâni cunoașterea cosmologiei și cunoașterea fizicii, de un stoicism exoteric, care este un fel de manual de rețete, nu o spun cu dispreț, să spunem de precepte pentru o corectă conduită în viață. *Manualul* lui Epictet, de exemplu, este un tratat practic de virtuți ce trebuie aplicate, destinat oamenilor cărora nu le putem cere să se consacre studiului aprofundat al cosmosului în ansamblul său. Există deci o distincție între două niveluri. Acest tip de doctrină trebuie să includă o parte destul de importantă de precepte aplicabile dincolo de ipoteza nemuririi, pentru a avea această dublă funcție despre care vorbeai.

M. – Delimitarea între exoterism și ezoterism există în toate tradițiile, inclusiv în budism. Ea răspunde unor nevoi, unor aspirații și unor capacități variabile în funcție de fiecare ființă. Dar spuneai că la acest sfârșit de secol al XX-lea, în Occident se pune din nou problema învățăturii. Cum ai defini tu această învățătură care ar putea aduce fiecăruia o oarecare plenitudine?

J.F. – Nu cred în nemurirea sufletului, cred că nici o plenitudine nu este accesibilă. Cred că orice ființă umană care se știe muritoare și care nu crede în lumea de dincolo nu poate avea un sentiment de plenitudine.

Îl poate avea faţă de obiective provizorii, care nu exclud o anumită dezvoltare. Dar nu cred că există o soluţie completă pentru sensul existenţei, în afara marilor soluţii transcendente, fie ele religioase, parareligioase sau politice. Utopistul care construia socialismul îşi spunea: „Eu mor, dar mor pentru o cauză măreaţă. În urma mea va rămâne o lume minunată". Era o formă de nemurire.

M. – Tu nu crezi că transcendenţa, definită ca o cunoaştere ultimă a naturii lucrurilor, poate fi percepută sau realizată în prezent?

J.F. – Nu.

M. – De ce?

J.F. – Pentru că transcendenţa, prin definiţie, înseamnă că viaţa nu este mărginită, că noi continuăm să trăim după moartea fizică, după moartea biologică.

M. – Cunoaşterea naturii spiritului, de exemplu, este o cunoaştere ultimă, pentru că spiritul este cel care trăieşte experienţa lumii fenomenale, în toate stările de existenţă posibile, prezente şi viitoare.

J.F. – Revenim, astfel, la fericirea dobândită cu ajutorul ştiinţei.

M. – Cu ajutorul ştiinţei, dacă ştiinţa este centrată asupra cunoaşterii fiinţei. Nu crezi că a cunoaşte natura ultimă a spiritului este o formă de imanenţă?

J.F. – Nu... cred că această soluţie depinde de atitudinea fiecărui om, de alegerea personală. Nu cred că se poate spune că există o soluţie ce s-ar putea impune tuturor. Întotdeauna se va pune un accent undeva: fie asupra ideii că suntem doar o etapă într-o continuitate ce se va perpetua dincolo de moarte, fie asupra ideii că nu vom mai exista după moarte. Lui Malraux i se atribuie o frază care mi s-a părut întotdeauna un pic absurdă: „Secolul al XXI-lea va fi religios sau nu va fi deloc!" În orice caz, secolul al XXI-lea va fi.

M. – Nu cumva a spus „spiritual" şi nu religios?

J.F. – Spiritual ar fi mai puţin fals, dar ceva mai vag. Căutarea spirituală fără transcendenţă nu este un demers coerent. Asta este! Există două tipuri de învăţături. Prima, repet, este bazată pe convingerea că aparţinem unui flux de conştiinţă în care viaţa actuală nu este decât o etapă; iar cealaltă, pe care aş numi-o o învăţătură a resemnării, care nu este neapărat şi a tristeţii, este bazată pe convingerea opusă, anume că această viaţă mărginită va fi singura. Este o învăţătură a acceptării care constă în a clădi în viaţa actuală, prin mijlocul cel mai puţin nesăbuit, cel mai puţin injust, cel mai puţin imoral, dar ştiind totuşi că este vorba despre un episod provizoriu.

M. – Fenomenele sunt tranzitorii prin natura lor, în timp ce cunoaşterea acestei naturi este imuabilă. Cred că putem dobândi o înţelepciune, o plenitudine şi o seninătate născute din cunoaştere sau din ceea ce am putea numi realizarea spirituală. Cred că o dată ce am descoperit natura ultimă a spiritului, această descoperire este atemporală. Ceea ce mă frapează în biografiile marilor maeştrii spirituali este că spun cu toţii că moartea nu aduce nici o schimbare. Moartea, la fel ca renaşterea, nu schimbă cu nimic realizarea spirituală. Budismul aderă, desigur, la noţiunea unei continuităţi de stări succesive de existenţă, dar adevărata realizare spirituală transcede viaţa şi moartea, este adevărul imuabil pe care îl actualizăm înăuntrul sinelui nostru, o plenitudine care nu depinde de devenire.

J.F. – Ei, bine! Din moment ce ipoteza ta este mai optimistă decât a mea, spre bucuria cititorilor, îţi voi lăsa ultimul cuvânt...

Concluzia Filozofului

Ce am învăţat din aceste dialoguri? Ce mi-au adus nou? Mi-au inspirat o admiraţie din ce în ce mai mare pentru budismul ca învăţătură şi tot mai mult scepticism faţă de budismul ca metafizică. De asemenea, mi-au permis să întrevăd câteva explicaţii pentru actuala atracţie a Occidentului faţă de această doctrină. Este, întâi de toate, faptul că budismul umple vidul produs, în domeniul artei de a trăi şi în cel al moralei, de dezertarea filozofiei occidentale.

Din secolul al VI-lea înaintea erei noastre până la sfârşitul secolului al XVI-lea al erei noastre, în Occident filozofia acţiona în două direcţii dominante: îndrumarea vieţii umane şi cunoaşterea naturii. Spre mijlocul secolului al XVII-lea, şi-a pierdut interesul pentru prima direcţie, abandonând-o, astfel, religiei, cea de-a doua revenind ştiinţei. Filozofiei nu îi mai rămânea decât studiul, cel puţin nesigur, a ceea ce este dincolo de natură, metafizica adică.

La începuturile filozofiei greceşti, nu teoria prevalează. Astfel, conform fragmentelor B40 şi 129, este clar că, după Heraclit, nu este de ajuns să fii savant pentru a fi înţelept. A filozofa, în acea vreme, înseamnă, înainte de toate, să devii un om de bine, să atingi mântuirea şi

fericirea prin viaţa virtuoasă, indicând, în acelaşi timp, prin exemplu personal cât şi prin învăţătură, calea înţelepciunii tuturor celor care şi-o doresc. Grecii caută înţelepciunea pentru valoarea sa practică. Înţeleptul este, în acelaşi timp, bun, judicios şi capabil a oferi soluţii ingenioase. Această sagacitate ingenioasă îl caracteriza pe „sofist", substantiv lipsit la origine de orice conotaţie peiorativă. Filozofia nu este atunci o disciplină ca oricare alta, dar nici disciplina supremă, care le-ar guverna pe celelalte. Este o metamorfoză integrală a felului de a trăi. Or, acest teren a fost abandonat de filozofia occidentală. În zilele noastre, budismul îl ocupă cu atât mai uşor cu cât nu întâlneşte la noi nici un concurent.

Fără îndoială, începând cu Socrate, Platon şi Aristotel, în secolele al V-lea şi al VI-lea înaintea erei noastre, teoria devine preponderentă, ca sprijin indispensabil şi justificare intelectuală a înţelepciunii. Cunoaşterea şi înţelepciunea formează împreună un tot, iar legitimitatea primei constă în a ne conduce către cea de-a doua, care este prioritară. Viaţa virtuoasă există, cunoaşterea adevărului implică cunoaşterea lumii şi, dacă este cazul, a ceea ce ar exista dincolo de ea. Această unire a contemplării intelectuale a adevărului cu dobândirea fericirii prin înţelepciune, în vederea realizării justiţiei supreme, se continuă în stoicism şi epicureism, pentru a se încheia la sfârşitul secolului al XVII-lea era noastră cu *Etica* lui Spinoza.[1]

De atunci, întrebarea socratică: „Cum trebuie să trăiesc?" a fost abandonată. În vremurile moderne

---

[1] Spun contemplare intelectuală şi nu mistică. Este principalul înţeles al cuvântului „teorie". Théoria în greceşte, la Platon, înseamnă „percepţie directă" a adevărului, ca şi „intuiţia" carteziană de altfel, care nu are nimic în comun cu divinaţia şi care vine din latinescul intueri, a vedea.

filozofia este încetul cu încetul redusă la un exercițiu teoretic, domeniu în care, evident, în ciuda orgoliului său pedant, nu poate rivaliza cu știința. Știința, în ceea ce o privește, se dezvoltă în deplină independență, e drept fără a fonda vreo morală sau vreo învățătură. Tot ce am încercat să obținem de la ea în aceste capitole nu este decât pălăvrăgeală și oricine poate constata că în etică și politică savanții sunt la fel de puțin clarvăzători și scrupuloși ca oamenii de rând.

Cât privește politica, începând cu secolul al XVII-lea, ea face obiectul unor opere noi și capitale din care se inspiră încă și reflecția noastră actuală. Dar ea devine și refugiu pentru spiritul de sistem și spiritul de dominație din filozofie, o filozofie care, de altfel, a demisionat din rolul său de îndrumătoare a conștiinței și care a fost izgonită de pe tronul său de suveran al cunoașterii. De acum înainte, căci asta este tot ce îi rămâne, dreptatea, fericirea și adevărul se realizează în viziunea sa, prin construirea autoritară, ba chiar totalitară a societății perfecte. Pretenția sa absurdă de a fi descoperit un „socialism științific" în secolul al XIX-lea se manifestă în substituirea căutării autonomiei individuale și, totodată, sociale prin constrângerea colectivă, bazată pe o mascaradă științifică. „Animalul politic" al lui Aristotel nu mai era omul, ci o biată maimuță, dresată să își imite stăpânii sub amenințarea cu moartea. Pentru mine, am invocat asta de mai multe ori în conversațiile anterioare, prăbușirea marilor utopii a căror dezastruoasă experiență a trăit-o secolul nostru este și una din cauzele întoarcerii contemporane la o învățătură care privește persoana.

Inconvenientul socialismului așa zis științific nu era, de fapt, încercarea filozofiei de a reformula societatea, căci acesta a fost dintotdeauna dreptul și

chiar datoria sa. Inconvenientul era utopia. Prin esenţă, utopia se prezintă în faţa realităţii umane cu un model rigid, gata pregătit, pus la punct în abstract până în cele mai mici detalii, conceput fără a ţine cont câtuşi de puţin de datul empiric. Realitatea umană se trezeşte dintr-o dată împinsă de utopie într-un rol de agent de rezistenţă la acest model, un rol *a priori* de conspirator şi trădător. Or, intoleranţa – ne învaţă budismul – nu este niciodată mijlocitoarea Binelui nici în politică, nici în morală. Conform acestei doctrine, constrângerea, prozelitismul, chiar propaganda sunt de condamnat. În epoca post totalitară prin care trecem, aici se află, poate, un motiv în plus pentru care occidentalii îl consideră atractiv.

Este neîndoielnic că pentru antici politica făcea parte din filozofie, depindea de morală şi înţelepciune, de dreptate şi de seninătatea sufletului, care se confundau, până când Kant a făcut din fericire opusul virtuţii. Astfel, începând cu epoca pre-socratică, „nevoile pe care gânditorii încercau să le satisfacă erau resimţite ca nevoi sociale"[2]. Imaginea înţeleptului antic, indiferent în mod egoist şi senin la problemele treburilor publice, este un clişeu lipsit de fundament. Iar una dintre componentele budismului, a cărei importanţă am descoperit-o în timpul acestor dialoguri, este tocmai proiecţia sa politică. În ce sens? Un sens care s-ar apropia, după părerea mea, de cel al stoicilor, care credeau într-o lege universală, raţională şi morală în acelaşi timp, pe care înţeleptul trebuie să o interiorizeze şi care fondează, totodată, o „cetăţenie a lumii". Acest *cosmopolitism*, literalmente vorbind, încununează

---

[2] Michel Frede, în Ştiinţa greacă, lucrare colectivă apărută sub îndrumarea lui Jacques Brunschwig şi Geoffroy Lloyd, Paris, editura Flammarion 1996. [n.a.]

filozofia politică, şi nu permite înţeleptului nici o indiferenţă, nici un dispreţ faţă de politica de zi cu zi a societăţii sale. „Înţeleptul Chrysippus este un om aflat în slujba unei cauze"[3]. Într-un emoţionant capitol din cartea sa[4] *Istoria originilor creştinismului*, Ernest Renan înfăţişează modul în care înţelepciunea şi puterea se contopeau în epoca Antoninilor, cea mai civilizată a Imperiului roman. El evocă „eforturile filozofiei pentru îmbunătăţirea societăţii civile". Cu siguranţă, înţelepţii, fie ei greci sau budişti, trebuie să evite compromiterea prin intrigi, pe care, în vocabularul actual le calificăm drept „politicianiste." Până la ce punct poate interveni înţeleptul? Este o dezbatere străveche. „Oare înţeleptul trebuie să se amestece în politică? Nu, ar răspunde epicurienii, numai dacă nu este constrâns de urgenţa evenimentelor. Da, ar răspunde stoicii, cu condiţia să nu fie împiedicat într-un fel sau altul"[5].

În acest domeniu, contrar unei interpretări triviale şi unei flagrante mistificări, care multă vreme au prezentat budismul ca o doctrină a inacţiunii, a *nirvanei* înţeleasă ca nu ştiu ce letargie vegetativă, preceptele budiste au multe să ne înveţe. Chietismul budist este legendar. Pentru mine este una dintre descoperirile neaşteptate ale acestor dialoguri. Adaug, şi este o constatare cum nu se poate mai concretă, că aparent umila sagacitate practică şi curajoasă a lui Dalai Lama, în împrejurările tragice în care trebuie să acţioneze ca lider religios şi politic al unui popor martir, ce respectă un ideal moral, trebuie să

---

[3] Malcom Schofield în Stiinţa greacă. Crysippus a fost unul dintre conducătorii şcolii stoice, al treilea în ordine cronologică. A trăit între 280 şi 207 înaintea erei noastre. [n.a.]

[4] În volumul despre Marc Aureliu, capitolul III Domnia filozofilor [n.a.]

[5] Malcom Schofield, op. cit. [n.a.]

invidieze câtuşi de puţin omniscienţa ineficace a atâtor oameni de stat profesionişti.

În schimb, lucrul de care nu a reuşit să mă convingă interlocutorul meu în timpul acestor dialoguri, este validitatea acelei părţi din budism pe care aş numi-o metafizică, pentru că nu este vorba despre o religie, deşi nu lipsesc comportamentele religioase. Ca să spun drept, fundalul teoretic al înţelepciunii budiste îmi pare în continuare nedemonstrat şi nedemonstrabil. Şi, deşi apreciez foarte mult această învăţătură pentru ea însăşi, o învăţătură propusă la momentul oportun Occidentului care şi-a pierdut tradiţia, în ceea ce mă priveşte nu sunt dispus să o accept decât sub forma sa pragmatică, aşa cum fac cu epicureismul şi stoicismul.

Pentru mine, situaţia se rezumă astfel: Occidentul a triumfat în ştiinţă, dar nu mai are nici o morală sau învăţătură plauzibile. Orientul ne poate aduce morala sa şi îndrumările sale pentru viaţă, dar ele sunt lipsite de fundamente teoretice, poate cu excepţia psihologiei, care nu este tocmai o ştiinţă, oricum nu mai mult decât sociologia. Dacă prin înţelepciune înţelegem uniunea dintre fericire şi moralitate, atunci, fără îndoială, viaţa trăită conform învăţăturii este mai greu de dus; doar ea se închide în limite pur empirice, fără a fi susţinută de un fundal metafizic. Şi totuşi trebuie să îi acceptăm aceste limite. Înţelepciunea va fi întotdeauna conjecturală. Conform lui Buddha şi lui Socrate, în zadar s-a îndârjit omul să facă din ea o ştiinţă. Tot în zadar am încerca să extragem din cunoaşterea care a devenit demonstrabilă o morală şi o artă de a trăi. Înţelepciunea nu se bazează pe nici o certitudine ştiinţifică şi nici o certitudine ştiinţifică nu duce la vreo învăţătură spirituală. Totuşi, şi una şi cealaltă există, veşnic indispensabile, veşnic separate, veşnic complementare.

Concluzia Călugărului

În cursul ultimilor douăzeci şi cinci de ani, după ce timp de secole s-au ignorat reciproc, un veritabil dialog a început să se stabilească între budism şi principalele curente ale gândirii occidentale. Astfel, budismul îşi ocupă locul meritat în istoria filozofiilor şi a ştiinţelor. Dar, oricât de interesant ar fi să amintim că, la vremea sa, a formulat o teorie a atomului mai elaborată şi mai coerentă decât cea a lui Democrit, nu este cazul să ne oprim la câteva puncte epistemologice. Budismul propune o ştiinţă a spiritului, o ştiinţă contemplativă, mai actuală ca niciodată şi care nu va înceta să fie aşa, pentru că vorbeşte despre mecanismele fundamentale ale fericirii şi ale suferinţei. Cu spiritul nostru avem de-a face de dimineaţa până seara, în fiecare clipă a existenţei noastre şi cea mai mică transformare a acestui spirit are repercusiuni majore asupra cursului existenţei noastre şi asupra percepţiei noastre asupra lumii.

Lăsând la o parte tot exotismul, scopul căii budiste, asemenea tuturor marilor tradiţii spirituale, este de a ne ajuta să devenim oameni mai buni. Ştiinţa nu are nici intenţia, nici mijloacele de a atinge acest scop. Ea urmăreşte, în primul rând, să lămurească

natura fenomenelor vizibile, apoi să le folosească, să le transforme în lumina descoperirilor făcute. Ştiinţa este deci capabilă să ne îmbunătăţească condiţiile de viaţă: dacă ne este frig, ea ne încălzeşte, dacă suntem bolnavi, ea ne vindecă. Dar astfel nu face din noi decât indivizi mai „confortabili". Idealul, din acest punct de vedere, ar fi să trăim sute de ani cu o sănătate perfectă. Dar fie că trăim treizeci de ani sau o sută, problema calităţii vieţii rămâne aceeaşi. Singurul mod de a duce o existenţă superioară calitativ este de a-i da un sens interior; iar singurul mod de a-i da un sens interior este de a ne cunoaşte şi de a ne transforma spiritul.

Nu trebuie să ne aşteptăm ca budismul să fie practicat în Occident aşa cum a fost practicat în Orient, în special sub aspectul său monastic şi eremitic, dar el pare să dispună de mijloacele necesare pentru a contribui la liniştea interioară a fiecăruia. Nu este vorba nici despre crearea unui „budism occidental", devenit fad în urma multiplelor concesii făcute dorinţelor fiecăruia, ci despre folosirea adevărurilor budismului pentru a actualiza potenţialul de perfecţiune pe care îl avem în noi.

Trebuie să recunosc că, iniţial, am fost surprins de interesul pe care budismul îl suscită în zilele noastre în Occident şi, când ideea acestui dialog ne-a fost sugerată, nu eram sigur că un intelectual liber-cugetător de talia tatălui meu va dori să discute cu un călugăr budist, chiar dacă acest călugăr se întâmpla să îi fie fiu. Tatăl meu a acceptat cu plăcere şi a ales liniştea munţilor din Nepal drept cadru pentru întrevederile noastre. Astfel au fost întrunite circumstanţele propice unui dialog veritabil.

În conversaţiile noastre, dorinţa mea a fost să împărtăşesc şi să explic, a tatălui meu să înţeleagă, să

analizeze şi să compare. Din acest motiv, mai mult filozoful a pus întrebări călugărului. Acesta din urmă îşi datora totuşi să îl întrebe pe filozof care este sensul existenţei din punctul de vedere al unui gânditor occidental contemporan, ceea ce a dat naştere ultimei etape a întrevederilor noastre, desfăşurate, de aceasta dată, în regiunea bretonă.

Legăturile mele afective cu tatăl meu nu s-au pierdut niciodată de-a lungul peregrinărilor mele. Dar, deşi am discutat adesea despre tragedia Tibetului, nu am avut niciodată ocazia să ajungem la profunzimea lucrurilor în planul ideilor. A fost o plăcere pentru amândoi să dialogăm pe îndelete despre principiile care ne-au determinat existenţele şi să le confruntăm. Totuşi, orice dialog, oricât de edificator ar fi, nu poate înlocui tăcerea experienţei personale, indispensabilă unei înţelegeri intime a lucrurilor. Experienţa, este într-adevăr, calea. Şi cum a spus-o adesea Budhha: „fiecăruia îi revine să o parcurgă" pentru ca, într-o zi, mesagerul să devină el însuşi mesajul.

Tipărit la
IRECSON
STR. FRANCEZĂ NR. 68, BUCUREȘTI, TEL.: (021) 315.82.63, 0740.101.450

O confruntare inedită între Orient şi Occident, între două culturi, două viziuni asupra vieţii, între un tată, filozof, şi fiul său, călugăr budist

„O carte excepţională, cu siguranţă cea mai bună dintre cele care se pot găsi astăzi pe tema adevărului, dar şi privind problematica budistă."

Luc Ferry, *Le Point*

„Exponent al gândirii occidentale raţionaliste, Jean-François Revel dialoghează cu fiul său Matthieu Ricard, biolog devenit călugăr budist. Conversaţia abordează, finalmente, marile probleme aflate la graniţa dintre filozofie, ştiinţă, spiritualitate şi politică. O bogată reflecţie asupra sensului vieţii şi angajării contemplative."

Frédéric Lenoir, *L'Express*

„Ne bucură nespus familiaritatea acestor două minţi bogate."

François Devinat, *Libération*

„Marele merit al acestei cărţi este că nu eludează nici una dintre principalele probleme ale înţelepciunii şi artei de a trăi ce caracterizează acest sfârşit de secol. Ea se plasează în chiar inima raporturilor dintre căutarea spirituală şi demersul critic."

René Brancion, *Témoignage chrétien*

„Conversaţia dintre filozoful Jean-François Revel şi fiul său, călugăr tibetan, este una dintre cele mai uimitoare cărţi ce se pot citi."

Serge Bimpage, *La Tribune de Genève*

ISBN 973-87304-5-7